SCHILLING

Das Volkerrecht nach Thomas von Aquin

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/dasvlkerrecht00schi

E

E

# DAS VÖLKERRECHT

## BEITRÄGE ZUM WIEDERAUFBAU DER RECHTS- UND FRIEDENSORDNUNG DER VÖLKER

IM AUFTRAGE DER
KOMMISSION FÜR CHRISTLICHES VÖLKERRECHT
HERAUSGEGEBEN VON

DR. GODEHARD JOS. EBERS
PROFESSOR DER RECHTE AN DER UNIVERSITÄT
ZU MÜNSTER I. W.

7. HEFT

## DAS VÖLKERRECHT NACH THOMAS VON AQUIN

FREIBURG IM BREISGAU 1919
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG
BERLIN, KARLSRUHE, KÖLN, MÜNCHEN, STRASSBURG UND WIEN

# DAS VÖLKERRECHT NACH THOMAS VON AQUIN

VON

OTTO SCHILLING
DR. THEOL. ET SC. POL.
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT ZU TÜBINGEN

FREIBURG IM BREISGAU 1919
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG
BERLIN, KARLSRUHE, KÖLN, MÜNCHEN, STRASSBURG UND WIEN

Imprimatur

*Friburgi Brisgoviae*, die 17 Martii 1919

Fritz, Vic. gen.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

OCT 15 1931

638

Alle Rechte vorbehalten

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg i. B.

# Vorwort.

Thomas von Aquin legt bei seinem «Völkerrecht» den Hauptnachdruck auf die naturrechtliche Seite der Frage, die Neuzeit dagegen auf das Moment der Vereinbarung, und zwar vielfach in einer so einseitigen Weise, daß der naturrechtliche Gedanke eine schroffe Ablehnung erfährt. Wohin diese Auffassung führt, zeigen die Trümmer des modernen Völkerrechts. Es war und ist daher nicht gerechtfertigt, über die Theorie eines Thomas von Aquin mit einigen nichtssagenden Worten oder mit Stillschweigen wegzugehen. Sein Beitrag zur Frage des Völkerrechts und nunmehr zur Frage der Wiedererneuerung desselben ist vielmehr von größter, von fundamentaler Bedeutung: nur an den Prinzipien, die er aufstellt und konsequent zur Geltung bringt, kann das Völkerrecht wieder gesunden und erstarken. Dringt nicht Geist von dem Geiste, den er voraussetzt, in das Bewußtsein der Völker ein, wird die Grundlage nicht anerkannt, die er, geleitet von der Weisheit der hervorragendsten christlichen und heidnischen Denker, in christlichem Sinne dem Naturrecht gegeben, alsdann werden die letzten Dinge schlimmer sein als die ersten.

Tübingen a. N., 25. März 1919.

Der Verfasser.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

# Inhaltsverzeichnis.

Vorwort . . . . . v

§ 1. Einleitung . . . . . 1
§ 2. Die patristische Naturrechtslehre . . . . . 3
§ 3. Das Naturrecht nach Thomas von Aquin . . . . 18
§ 4. Das Naturrecht als Grundlage des Völkerrechtes . . . 24
§ 5. Der Vertrag als Grundlage des Völkerrechtes . . . . 29
§ 6. Grundsätze für den friedlichen Verkehr . . . . . 34
§ 7. Der feindliche Verkehr . . . . . 39
§ 8. Übersicht und Würdigung . . . . . 45
§ 9. Ausblick . . . . . 52
Namenverzeichnis . . . . . 57

BQ
6923
.S34

## § 1. Einleitung.

Ein Völkerrecht im heutigen Sinne, ein System von internationalen Normen, die von den Staaten oder staatsähnlichen Verbänden festgesetzt sind, hat es erst gegeben, als die geschlossenen und selbständigen Staatswesen in Europa sich herausgebildet hatten. Gleichwohl würde man irren, wollte man annehmen, das Völkerrecht sei eine Schöpfung der Neuzeit; manchen wertvollen Baustein haben die früheren Zeiten erarbeitet, ja sie haben geradezu die Grundlage des Völkerrechtes ein für allemal erstellt; an dieser Arbeit waren hervorragende Gelehrte des Altertums, Philosophen und Juristen, Griechen und Römer, beteiligt; nicht wenig hat zu dieser Leistung insbesondere das Mittelalter beigetragen mit seiner Fülle von Gelehrsamkeit, mit seinem feinen und pietätvollen Sinn für Weiterbildung überkommener Gedankenschätze, mit seinem lebendigen Christentum und seinem starken Gefühl für Recht, Nächstenliebe und Billigkeit, mit seiner Verehrung des hl. Augustinus, der einstens der Welt mehr Glück versprechen zu dürfen glaubte, wenn die Reiche klein, aber friedlich und Freunde der Gerechtigkeit und Nächstenliebe sein würden, als wenn ein unermeßliches Reich die Politik eines schrankenlosen Imperialismus verfolgte[1].

Vornehmlich aber ist der Beitrag des hl. Thomas von Aquin zum Aufbau eines Völkerrechtes der Erwähnung und Würdigung wert; war es doch gerade Thomas von Aquin, der die Grundlage unseres Völkerrechtes klar auf-

[1] De civ. Dei 4, 15.

gezeigt und tief erfaßt hat, so klar und tief, wie keiner zuvor und keiner hernach. Wohl hat er die Grundlage und die Grundregeln des Völkerrechtes weder erfunden noch erstmals gefunden; aber er hat die Werke der Vergangenheit, die Werke des genialen Aristoteles, eines Cicero, eines Augustinus sowie anderer Kirchenväter, er hat das römische und insbesondere das kanonische Recht gründlich gekannt und ein Wissen in seinem Gedächtnis und Geiste vereinigt, dessen Umfang, Tiefe und Klarheit gleicherweise in Staunen versetzen müssen. In allen jenen Werken kam die Lehre, die wir im Auge haben, zum Ausdruck, jedoch nirgends in scharf und systematisch entwickelter Gestalt. Thomas von Aquin gebührt das Verdienst, die kostbaren Einzelgedanken, aber auch die nicht selten dunklen Andeutungen der Früheren zu einem lückenlosen System zusammengefaßt zu haben, das Gemeingut der katholischen Moralisten und Rechtsphilosophen geworden ist, wir meinen seine Lehre vom Naturrecht, die auch die Darstellung seines Meisters, des Albertus Magnus, überragt, obwohl ihm dieser nicht wenig vorgearbeitet hat.

Angesichts der Bedeutung, die dem Naturrechte in unserer Frage zukommt, kann die thomistische Auffassung über diesen Gegenstand nicht übergangen werden; zuvor aber wird die patristische Naturrechtslehre zu berücksichtigen sein, weil Thomas von Aquin ihr die Richtlinien entnommen hat; ja es wird die patristische Lehre ziemlich eingehend dargestellt werden müssen, weil darüber sehr verschiedene Ansichten bestehen und sie bis heute falsch wiedergegeben und wegwerfend beurteilt wird. Auch hier erweist sich Thomas nicht nur als den großen Systematiker, sondern zugleich als einen Kenner und Beurteiler der früheren Literatur, von dessen Umsicht, Gewissenhaftigkeit und Genauigkeit mancher moderne Forscher lernen könnte.

## § 2. Die patristische Naturrechtslehre.

Nicht erst in unsern Tagen, bereits im heidnischen Altertum bildete das Naturrecht den Gegenstand gelehrter Auseinandersetzungen und ein vielumstrittenes Problem, bei dessen Lösung sich die Geister schieden. Die Zahl der Vertreter des Naturrechtes war freilich damals im Gegensatze zur Gegenwart weit größer als die Zahl der Bestreiter; die gefeiertsten Philosophen und Juristen bekannten sich zu demselben. Insbesondere gilt dies von den römischen Rechtsgelehrten. Man mag dem römischen Recht alle möglichen Fehler und Mißgriffe zur Last legen — ein Thomas von Aquin hat darüber anders, gerechter gedacht als die Gegenwart —, in einer Hinsicht steht es hoch über unsern modernen Rechtsbüchern: es bekennt sich offen und rückhaltlos zum Naturrecht[1]; und man mag dem kaiserlichen Absolutismus der römischen Zeit viel Unrühmliches nachsagen, ein Lob darf man ihm nicht versagen, daß er sich nämlich einem höheren Rechte und Willen, dem natürlichen Rechte beugte, indem er unumwunden anerkannte, das Naturrecht bedeute für die kaiserliche Gesetzgebung eine unübersteigliche Schranke und Norm[2]. Und unter den Philosophen war es der größte, der zuerst in streng wissenschaftlicher Weise das Naturrecht seiner Ethik und Politik einverleibte, Aristoteles; allerdings sind es nur wenige, aber überaus wichtige Sätze und Gedanken, die er, wie es nicht selten seine Art ist, in kurzen, aber klar erwogenen und scharf gefaßten Worten ausspricht, ohne deren außergewöhnliche Tragweite anzudeuten oder ausführlicher darzutun[3]. Um Weiterbildung der Naturrechtslehre haben sich sodann namentlich die Stoiker verdient gemacht; unter den römischen Philosophen war es Cicero, der die Lehre vom Naturrecht

[1] 11 D. 1, 1 u. ö. [2] 11 I. 3, 1.
[3] Nik. Eth. 5, 10 12 14. Pol. 3, 16; 6, 5. Rhet. 1, 10 13 15.

zwar nicht in selbständiger Weise, aber mit Worten dargelegt hat, die zum Erhabensten und Großartigsten gehören, was je über das Naturrecht gesagt worden ist, und die allein schon seinen Namen unsterblich machen müßten.

Doch war das heidnische Altertum, wie bemerkt, nicht einig in der Annahme eines Naturrechtes; einige Philosophen stellten dem Satze, daß das Gesetz in letzter Linie auf natürlicher Grundlage beruhe oder «von Natur» sei, den andern entgegen, das Gesetz komme lediglich durch Festsetzung von menschlicher Seite zustande[1]. Nicht so die Patristik: einmütig und ohne jede Ausnahme sind die christlichen Schriftsteller des Altertums Anhänger und Vertreter des naturrechtlichen Gedankens.

Sofort erhebt sich die Frage: Haben die Kirchenväter die Lehre vom Naturrecht der heidnischen Philosophie entlehnt, oder dürfen wir dieselbe als christliche Doktrin betrachten? Gewiß, es kann unschwer der Nachweis erbracht werden, daß die christlichen Autoren vielfach ihre naturrechtlichen Gedanken in stoische Formen kleiden; allein damit ist jene Frage noch nicht beantwortet. Es ist eigentlich nur selbstverständlich, daß die christlichen Schriftsteller an der Geistesarbeit der heidnischen Weisen, die aufrichtig nach Wahrheit gestrebt, nicht achtlos vorübergingen, sondern, was brauchbar war, verwerteten; selbst ein Augustinus trägt kein Bedenken, die geistvollen und wertvollen Gedanken eines Cicero in die eigene Darstellung zu verweben. Aber so groß häufig die Übereinstimmung in Ausdruck und Gedanken sein mag, wir haben gleichwohl von der Überzeugung auszugehen, daß die Naturrechtslehre oder die Lehre von dem natürlichen Sittengesetze im Grunde als eine christliche Auffassung zu gelten hat, die bereits durch Christus und

---

[1] Vgl. K. Hildebrand, Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie I: Das klassische Altertum (1860).

die Heilige Schrift des Alten Testamentes, unabhängig von heidnischer Philosophie, zu klarem Ausdruck gebracht worden ist.

Wer einigermaßen mit den Ideen des Alten Testamentes vertraut ist, weiß, welche Rolle dort die natürliche Überlegung als Quelle der sittlichen Erkenntnis und Unterweisung spielt; die Klugheits- und Weisheitsregeln und Gebote desselben repräsentieren, zusammengestellt, nichts anderes als ein System des natürlichen Sittengesetzes; und die Sittennormen des Neuen Testamentes hinwiederum sind im wesentlichen nichts anderes als ein absolut zuverlässiger, reiner und klarer Ausdruck desselben Gesetzes; die Stimme des Gewissens verkündet, wie der Bischof Theodoret von Cyrus in seiner sechsten Rede über die Vorsehung ausführt, die elementaren sittlichen Normen, und die Weisen unter den Griechen haben nach ihm die Stimme der Natur vernommen, und das genügte; denn die Offenbarung bürdet keine neuen Pflichten auf, sondern ruft nur das Naturgesetz ins Gedächtnis zurück; die Schrift der Natur, die durch die Zeit und die Nachlässigkeit der Menschen verwischt wurde, läßt der Urheber der Natur durch seine Herolde wieder erneuern. Genauer noch lehrt Augustinus, das Moralgesetz des Alten Testamentes sei im wesentlichen mit dem natürlichen Sittengesetz identisch, das christliche Gesetz erscheine nach Inhalt, Form und sittlicher Kraft als dessen Vollendung[1]. Tatsächlich ist auch ausdrücklich bereits im Deuteronomium (30, 11 ff.) im Hinblick auf das mosaische Gesetz und ähnlich beim Propheten Jeremias (31, 31 ff.) im Hinblick auf den Neuen Bund von einem Gesetze die Rede, das geschrieben ist in die Herzen, dessen Grundnormen also die Stimme und Überzeugung des Her-

[1] Augustinus, De spir. et lit. 28, 46; vgl. Ambrosiaster, In ep. ad Rom. 3, 20.

zens für sich haben oder damit identisch sein sollen. Und der Herr selbst hebt deutlich die Hauptregel des natürlichen Sittengesetzes hervor, wenn er gebietet: «Alles, was ihr wollt, daß euch die Menschen tun, das sollt auch ihr ihnen tun» (Mt 7, 12), eine Regel, die bereits Tobias (4, 16), nur in negativer Form, aufgestellt hat. Neuerdings wurde versucht, die Tragweite dieses Ausspruches abzuschwächen und unter Berufung auf den Zusammenhang einzuschränken, um nämlich bestreiten zu können, daß Jesus Vertreter des naturrechtlichen Gedankens sei; der Zweck der neuen Deutung, mit der wir uns weiter nicht zu befassen haben, spricht gegen sie; kein einziger der alten Erklärer weiß von einer andern als der naturrechtlichen Deutung; schon Theophilus[1] erkennt in der Regel den Inbegriff des ganzen Gesetzes, die «Didaskalia»[2] betont, daß darin die andern Gesetze enthalten seien, Klemens von Alexandrien[3] bezeichnet die Regel als Inbegriff aller Normen und Vorschriften, Laktanz[4] erblickt in der Befolgung der Regel die Wurzel der Gerechtigkeit und das ganze Fundament der Billigkeit, nach Augustinus[5] enthält jenes Gebot das Doppelgebot der Liebe, dieses wieder begreift die zehn Gebote in sich und die letzteren alle übrigen; ähnlich lehrt Chrysostomus, und nicht anders urteilen alle christlichen Autoren. Bekannt ist sodann, daß dementsprechend schon der Apostel Paulus mit klaren Worten, die an die erwähnte Stelle im Deuteronomium erinnern, der Überzeugung von der Existenz des natürlichen Sittengesetzes Ausdruck verleiht, das auch dem Heiden nicht unbekannt sei und wovon sein Gewissen ihm Kunde gebe (Röm 2, 14 f.); und derselbe Apostel hat sich nicht damit begnügt, diese Wahrheit allgemein und theoretisch zu vertreten, er wendet die Theorie auf sehr wichtige praktische Fragen an, er wendet sie an insbesondere auf das staatliche Zusammenleben, auf

[1] Ad Autol. 2, 34. [2] c. 1. [3] Päd. 3, 12. [4] Epit. 60.
[5] Serm. 9, 14.

das Verhältnis des Christen zum Staate; dies gilt vor allem von den berühmten Ausführungen des 13. Kapitels im Römerbriefe; hier entwickelt der Apostel (freilich geleitet vom Geist Gottes, was sich für die christliche Auffassung von selbst versteht,) eine soziale Pflichtenlehre, wie sie aus der Quelle natürlicher Erkenntnis sich ergibt; er entwickelt die natürlichen Prinzipien, die für den Christen im Verhalten gegenüber der staatlichen Obrigkeit maßgebend sein müssen. Näherhin schwebt dem Apostel die organische Auffassung vor, wenn er auch allerdings sein berühmtes Bild vom Organismus formell auf den Staat anzuwenden unterläßt; dies ist nicht auffallend; er hatte guten Grund, dieses Bild auf die Kirche zu beschränken, um so das Verhältnis des einzelnen zu ihr zu illustrieren, da dasselbe Bild, angewendet auf den heidnischen Staat, die Christen mit den Heiden in gleicher Weise als «Glieder» eines Körpers erscheinen lassen mußte. Die Ausführungen Röm 13, 1 ff. tragen tatsächlich, wenn auch nicht äußerlich und formell, organisch-naturrechtlichen Charakter, wie bereits der große Erklärer der Paulusbriefe, Chrysostomus[1], klar erkannt und zum Ausdruck gebracht hat.

Nachdem so Paulus die Lehre vom Naturrecht dem christlichen Bewußtsein tief eingeprägt hatte, feierte sie in der christlichen Literatur ihren Siegeszug; in den Dienst der christlichen Naturrechtslehre wurde die Philosophie und insbesondere, wie bereits hervorgehoben wurde, die stoische Doktrin gestellt. Den Höhepunkt der Entwicklung bildet im Altertum die Theorie des hl. Augustinus, die von ihm zwar nicht in zusammenhängender Weise vorgetragen wird, die aber auf Grund einer Reihe gelegentlicher Äußerungen und Darlegungen sich mit hinlänglicher Bestimmtheit erschließen läßt.

---

[1] In ep. ad Rom. hom. 23.

Um zunächst einiges über den Begriff des natürlichen Sittengesetzes bei den Kirchenvätern zu bemerken, so verstehen sie darunter im Sinne Jesu und des Apostels Paulus die von selbst der Vernunft einleuchtenden Normen für das menschliche Handeln, und zwar ganz allgemein, nicht etwa nur die im Verhalten gegenüber dem Nächsten geltenden Normen, wie sie allerdings Jesus an der angegebenen Stelle speziell im Auge hat; zuweilen gebrauchen die Kirchenväter dafür auch den Ausdruck «Naturrecht», worunter wir, wenn wir den Begriff im eigentlichen und engeren Sinne nehmen, nur jene einleuchtenden Normen fassen, die das soziale, insbesondere das staatliche Zusammenleben der Menschen, also die sozialen Pflichten und Befugnisse ordnen; die Verwendung des Begriffes «Naturrecht» im weiteren Sinne ist (als *pars pro toto*) insofern nicht unbegründet, als die letztgenannten Normen lediglich einen wichtigen Ausschnitt aus dem gesamten natürlichen Sittengesetz darstellen. Als Regeln und Sätze des Naturrechtes im weiteren oder engeren Sinn pflegen die Kirchenväter Prinzipien anzuführen wie die Forderung, Gott zu verehren, den Nächsten an Hab und Gut, an Leib, Leben und Seele nicht zu schädigen, ferner die Forderung, daß die Menschen sich zusammenschließen zur staatlichen Gemeinschaft, daß die Sünde zu bestrafen sei, und ähnliche Sätze.

Die Naturrechtslehre des christlichen Altertums findet sich am klarsten ausgeprägt, am konsequentesten entwickelt, am tiefsten begründet bei Augustinus[1], wenn er sie auch nicht, wie bemerkt, systematisch darstellt. Augustinus legt seiner Theorie den Begriff des ewigen Gesetzes zugrunde, das mit dem Weltplan Gottes, sofern er für das freie Handeln des Menschen die letzten Richtlinien und Normen enthält,

[1] Vgl. des Verfassers Arbeiten: Die Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus (1910), und: Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche (1914).

identisch ist. Dieses ewige Gesetz erscheint als die Vernunft oder als der vernünftige Wille Gottes selbst, der gebietet, daß die natürliche, von ihm geschaffene Ordnung gewahrt, und der verbietet, daß sie gestört werde. In wundervoller Ordnung und Harmonie baut sich die ganze Schöpfung auf; in gewissen Abstufungen hat Gott das Geschaffene geordnet, angefangen von der Erde bis zum Himmel, vom Sichtbaren zum Unsichtbaren, vom Vergänglichen zum Unvergänglichen; nichts kann sich den Gesetzen des höchsten, allweisen Schöpfers entziehen, der die Harmonie, oder wie Augustinus sich ausdrückt, «den Frieden» des Ganzen leitet; diese Ordnung, die vom Niedrigsten bis zum Höchsten aufsteigt, vom Höchsten bis zum Niedersten herabsteigt und nirgends unterbrochen, vielmehr durch Unähnliches ins gehörige Verhältnis gebracht wird und den Herrn in ihrem ganzen Umfange preist, sie erfaßt auch den menschlichen Geist und wird hier zur sittlichen Ordnung, denn «gezeichnet ist über uns das Licht deines Angesichtes» (Ps 4, 7): im menschlichen Geiste ist ein Reflex des göttlichen Lichtes, der göttlichen Erkenntnis, ein sozusagen angestammtes Bewußtsein der Verpflichtung gegenüber dem höchsten Gute, ein Bewußtsein, das sich alsbald im Hinblick auf die wichtigsten Pflichtenkreise differenziert. So wird das ewige Gesetz im menschlichen Geiste zur Quelle des natürlichen Sittengesetzes; aus der unaussprechlichen und erhabenen Leitung der Dinge, die mittels der göttlichen Vorsehung sich vollzieht, ist das Naturgesetz gleichsam «umgeschrieben worden in die vernünftige Seele», wie Augustinus sich ausdrückt, damit die Menschen in ihrer Lebensweise und in ihren Sitten die mitgegebenen sittlichen Ideen, die Nachbildung der ewigen und göttlichen Ideen, bewahren. Das natürliche Sittengesetz ruht also in der Vernunft des Menschen, der bereits zum Gebrauch des freien Willens gelangt ist, auf natürliche Weise ist es in seinem Herzen grundgelegt,

dem Menschen ins Herz geschrieben. Um den Begriff des ewigen, uns dergestalt eingeprägten sittlichen Gesetzes näher zu bestimmen, können wir dasselbe als jenes Gesetz kennzeichnen, »wodurch es gerecht ist, daß alles vollkommen geordnet ist«, eine geistvolle, aber auch schwer zu erschöpfende Definition; Gott hat allen Wesen, dies ist etwa der Sinn, allen Dingen und Verhältnissen eine Ordnung bestimmt, Gott hat beispielsweise angeordnet, daß der intellektuell tiefer Stehende von dem Tüchtigeren und Überlegenen geleitet werde; derselbe Wille, der diese Ordnung schuf, ist aber auch der Inbegriff und die Quelle der Gerechtigkeit, so daß also jene Ordnung gleichzeitig und gleicherweise wie ein Spiegel der Weisheit, so ein Ausdruck der Gerechtigkeit sein muß; was der göttlichen Ordnung und Anordnung, die im Wesen der Dinge selbst begründet ist, entspricht, erscheint damit ohne weiteres als gerecht, und gerade darin liegt das Kennzeichen der Gerechtigkeit, daß ihre Forderungen der natürlichen, von Gott geschaffenen Ordnung angemessen sind; denn der weisheitsvollen Ordnung der Natur ist der Stempel der Gerechtigkeit aufgedrückt. Auf sozialem Gebiete nun fordert das natürliche Gesetz, daß man niemanden antue, was man selbst nicht erleiden möchte. Die sittlichen Hauptforderungen sind keinem Menschen, der zu denken vermag, verborgen, und wäre er noch so verkommen; so erkennen alle Völker, daß der Ehebruch sündhaft ist, und er ist das nicht, weil er durch Gesetz verboten wird, sondern das gesetzliche Verbot besteht, weil derselbe sündhaft ist; die sittlichen Grundforderungen anzuerkennen, wird jedermann durch die Stimme seines Gewissens genötigt, in diesen Fragen ist sich jeder selbst Gesetz: der Allgegenwärtige umgibt den Menschen und ruft ihn so gleichsam zu sich selbst zurück; wir finden deshalb bei den Heiden überaus nützliche Vorschriften, sie sind herzuleiten aus der göttlichen Vorsehung, die alles durchwaltet; das natürliche Sittengesetz

ist daher das «innerliche Gesetz», weil es ins Herz geschrieben ist, die Seele «gibt sich selbst den Rat aus dem Lichte Gottes heraus», indem sie vernünftig erwägt, was zur Folge hat, daß auch die Gottlosen der Ewigkeit gedenken und vieles an den Sitten der Menschen richtig loben und tadeln. Nach welchen Regeln beurteilen sie denn diese Handlungen, wenn nicht nach den Regeln, die es ihnen unmittelbar (ohne besondere Reflexion) ermöglichen, zu erkennen, wie jeder leben soll, wenn sie selbst auch nicht danach leben? Hinsichtlich des Naturgesetzes standen die Juden und Heiden einander gleich; das Ebenbild Gottes war nicht in dem Grade zerstört, daß nicht gleichsam die äußeren Umrisse noch geblieben wären; sie hatten daher jene freilich durch die Sünde geschwächte Kraft der Natur in sich, wodurch die vernünftige Seele befähigt ward, etwas dem Gesetze Entsprechendes zu denken und zu tun; aber die Religion, die zu einem andern glücklichen und ewigen Leben hinüberführt, besitzt ein makelloses Gesetz, das die Seelen umstimmt, dieses Gesetz verdanken wir der Gnade Christi.

In welchem Verhältnis steht nun das positive Recht, der Inbegriff der Normen, die nicht in derselben Weise ohne jede Reflexion einleuchten, sondern eigens erlassen werden müssen? Augustinus und Chrysostomus geben hierauf die Antwort: die Gesetze im Staate sind aus dem ewigen Gesetze oder dem Naturrecht abzuleiten. Auf den Einwand von heidnischer Seite, es gebe kein natürliches Sittengesetz im Gewissen, erwidert Chrysostomus[1]: Sage mir, woher haben dann die Gesetzgeber die Vorschriften über die Ehe, über den Mord, über Testamente und anvertrautes Gut, die Verbote, sich gegenseitig zu übervorteilen und die Normen über ungezählte andere Dinge genommen? Gewiß, aus der Überlieferung; aber gehen wir immer weiter zurück,

[1] Ad pop. Antioch. hom. 12, 3 f.

so gelangen wir schließlich bei dem Gewissen an; es ist klar, daß sie ihre Gesetze auf Grund der Norm erließen, die Gott dem Menschen bei seiner Erschaffung gab; diesem Grundgesetze verdanken die Richterstühle ihre Entstehung und gleicherweise das Strafrecht, was ja auch der hl. Paulus bestätigt (Röm 2, 14 f.). Und nach Augustinus bildet das ewige Gesetz, die objektive, von Gott ausgehende sittliche Weltordnung, die sich in unserem Bewußtsein als natürliches Sittengesetz widerspiegelt und geltend macht, Quelle und Norm für das menschliche Gesetz, und zwar so unbedingt, daß es geradezu nichts Gerechtes und Gesetzmäßiges geben kann, es sei denn hieraus «abgeleitet». Der Gesetzgeber hat die unveränderlichen ethischen Grundsätze auf die veränderlichen menschlichen Verhältnisse zweckentsprechend anzuwenden, d. h. so, daß die vernünftige und natürliche Ordnung zur Geltung und zum Ausdruck gebracht erscheint; wird ein zuvor tüchtiges Volk entartet, Augustinus selbst bedient sich des Beispieles, dann führt die vernünftige Erwägung zur Erkenntnis, daß ihm die politische Gewalt nicht mehr gebührt, daß sie ihm vielmehr zu entziehen oder einzuschränken sei; denn andernfalls wird die jedem Gemeinwesen zugrunde liegende Idee des harmonischen Aufbaues und der sittlichen Ordnung gefährdet. Das vom menschlichen Gesetzgeber ausgehende Recht zielt nämlich auf die Erhaltung des Friedens oder des wohlgeordneten Zusammenlebens und des Bestandes der im Staate vereinigten Gemeinschaft ab; innerhalb der Grenzen, die durch diesen Zweck bestimmt sind, hat der Gesetzgeber die Ideen des ewigen Gesetzes oder des natürlichen Sittengesetzes zu verwirklichen; er hat das irdische Wohl der Gemeinschaft gemäß den Forderungen des Naturrechtes zu sichern, aber nicht etwa alle Sünde zu strafen, vielmehr kann er manches nötigenfalls hingehen lassen, was nach dem ewigen Gesetze als strafbar sich erweist.

Auch völkerrechtliche Sätze, um diesen Gegenstand noch besonders hervorzuheben, finden sich in den Ausführungen der Kirchenväter; daß unter den einleuchtenden Sätzen, die das menschliche Zusammenleben normieren, auch solche erwähnt werden, die das Verhalten von Volk zu Volk regeln, liegt ja nahe. So wiederholt Ambrosius die Forderung, die schon Cicero mit Nachdruck geltend macht, daß auch dem Feinde die Treue zu wahren sei [1], und insbesondere bei Augustinus ließen sich gar manche völkerrechtlich wichtige Sätze nachweisen, wichtige Grundsätze des Naturrechtes über friedlichen und feindlichen Verkehr, über Vertragstreue und andere Gegenstände; gleich Ambrosius ist auch Augustinus ein Kenner der ciceronianischen Schriften und Ideen, und gerade bei Cicero begegnen wir sehr beachtenswerten völkerrechtlichen Prinzipien; doch hat auch hier der geniale Bischof nicht eine geschlossene, systematische Theorie geschaffen, sondern nur gelegentlich seinen Überzeugungen Ausdruck gegeben; selbst den juristischen Begriff des *ius gentium*, des Völkerrechtes im alten Sinne, der sich mit dem modernen Begriff Völkerrecht allerdings nicht deckt, aber dessen naturrechtliche Grundlage zu bilden hat, wird man bei Augustinus vergeblich suchen; er gebraucht zwar gelegentlich den Ausdruck *ius gentium*, scheint darunter jedoch ganz allgemein jene sittlichen Forderungen zu verstehen, die der Apostel Paulus an der wiederholt erwähnten Stelle Röm 2, 14 f. im Auge hat.

Ein Kirchenvater allerdings behandelt das Völkerrecht im engeren oder im (früheren) juristischen Sinne, und es sind wichtige Sätze, die er aufstellt oder die er, genauer gesagt, der römisch-rechtlichen Literatur entnimmt. Isidor

[1] Ambrosius, De offic. 1, 29 139; vgl. Cicero, De offic. 1, 13 39. Ebenso Augustinus, Ep. 189, 6.

von Sevilla[1], dessen Vorgang im Mittelalter maßgebend wurde, unterscheidet nämlich vom bürgerlichen Rechte, das jedes Volk sich selbst begründet, ein natürliches Recht und das *ius gentium*, das Völkerrecht; unter ersterem begreift er gleich dem römischen Rechtsgelehrten Ulpian Sätze, die überall gemäß dem natürlichen Instinkte, nicht durch besondere Rechtssetzung bestehen (die Menschheit soll durch die Ehe sich fortpflanzen, die Eltern haben ihre Kinder aufzuziehen u. ä.), unter dem Völkerrechte solche Normen und Sätze, deren sich fast alle Völker bedienen, also offenbar Normen, die, wie wir nach gewissen Definitionen im römischen Recht ergänzen dürfen, die vernünftige Überlegung (Reflexion) als notwendig erkennen läßt.

Damit berühren wir eine Schwierigkeit, die nicht ganz zu übergehen ist. Isidor von Sevilla unterscheidet also gleich Ulpian († 228) Naturrecht und *ius gentium* oder Völkerrecht; ursprünglich hatten die römischen Juristen und Philosophen nicht unterschieden, so der Jurist Gaius, so auch Cicero[2], wenn er äußert: dem andern des eigenen Vorteiles wegen zu schaden, verbiete nicht nur überall das bürgerliche Gesetz, sondern auch «das Naturrecht, d. h. das Völkerrecht». Später, vielleicht als das stoische Dogma von der ursprünglichen Freiheit, das dem aristotelischen Satze von der naturrechtlichen Sklaverei einzelner und einzelner Völker gegenübergestellt wurde, Eingang ins sittliche Bewußtsein sich errungen hatte, gelangte man zu jener Unterscheidung; nun konnte man den Satz, wonach der Mensch von Natur frei ist, dem Naturrecht, den Satz, wonach für manche wegen ihrer Inferiorität die Sklaverei notwendig sein sollte, dem Völkerrecht einreihen.

Diese juristische Unterscheidung darf jedoch mit einer andern, die bei den Kirchenvätern mehrfach

---

[1] Etymol. 5, 4, 1; 5, 1; 6, 1. [2] De offic. 3, 5, 23.

hervortritt, nicht ohne weiteres zusammengeworfen werden; schon Irenäus[1] deutet die Unterscheidung an, indem er von einem Zustand des Abfalls von Gott, wodurch gewisse eigentümliche Normen nötig wurden, spricht und davon einen andern, vorausgehenden Zustand der Gottesfurcht unterscheidet, dem jene repressiven Normen fremd waren. Mehr oder weniger sind von solchen Gedanken auch die andern Kirchenväter beeinflußt; klar und bestimmt macht die Unterscheidung der hl. Augustinus, er kennt ein Naturrecht, das geherrscht hätte, wenn die Sünde nicht eingetreten wäre, und ein anderes, erfordert durch die Tatsache der Sünde; ersteres entspricht der ersten, letzteres der zweiten Absicht Gottes. Wie verhält sich nun diese theologische Unterscheidung zu der juristischen? Augenscheinlich gehören Sätze, die sich unter Voraussetzung der Sünde auf Grund vernünftiger Erwägung als notwendig ergeben, zum *ius gentium,* zum Völkerrecht; aber hierzu gehören überhaupt alle Sätze, die von der natürlichen vernünftigen Überlegung gefordert werden, das juristische Völkerrecht enthält also einen weiteren Kreis von Normen, wie ihn eben die tatsächlichen Verhältnisse, die teilweise mit der Sünde nichts zu tun haben, erheischen.

So sind die Grundlinien für eine christliche Sozialphilosophie und Naturrechtslehre geschaffen. Die Zwangsanwendung durch den Staat, um einige Züge herauszugreifen, erscheint als eine Notwendigkeit, die nicht der ersten, sondern der zweiten Absicht Gottes entspricht, weil sie eingetreten ist infolge der Sünde. Dagegen entspricht die Forderung, daß die Menschen sich zum Staate zusammenschließen sollen, der ersten Absicht Gottes, wie z. B. Augustinus bestimmt und klar hervorhebt und wie die Kirchenväter, wenn wir von Chryso-

[1] Contra haer. 5, 24, 2.

stomus und seiner Schule absehen, insgemein voraussetzen; erwähnt sei nur eine Äußerung Gregors von Nazianz[1], der fragt: «Wer gab den Regen, den Ackerbau, die Nahrung, die Gewerbe, Wohnungen, Gesetze, Staaten, das Kulturleben und das freundschaftliche Verhältnis zu den Verwandten?» Daß man dem Staate leisten muß, was sein Bestand erfordert, ist gleichfalls ein Grundsatz, der der ersten Absicht entspricht, dagegen, juristisch gesprochen, ein Satz des Völkerrechtes, weil auf Reflexion beruhend. Die Sklaverei ist eine Institution, die z. B. nach Isidors[2] Meinung durch die Erbsünde notwendig geworden ist; sie gehört also nach seiner Auffassung zu den Institutionen der zweiten Absicht; sie gehört aber auch offenbar zu den Institutionen des Völkerrechtes, weil sie unter den gegebenen Umständen als erforderlich angesehen werden kann, indem man nämlich folgert: Wer sich nicht selbst leiten kann, muß in dieser Weise geleitet werden.

Nicht unwichtig ist es schließlich noch, festzustellen, welche Sätze und Einrichtungen Isidor von Sevilla, der den juristischen Begriff des Völkerrechtes aufnimmt, dazu rechnet. Isidor rechnet zum Völkerrecht die Okkupierung von Wohnplätzen, die Erbauung und Sicherung der Wohnungen, Kriege, Gefangennahme, Sklaverei, das Rückkehrrecht, Friedensverträge, die Unverletzlichkeit der Gesandten, also völkerrechtlich zum Teil auch jetzt noch wichtige Gegenstände. Im Verhalten von Volk zu Volk, so wird der Grundgedanke lauten, hat die Notwendigkeit, hat die vernünftige Erwägung gewisse Sätze und Einrichtungen zu allgemeiner Geltung geführt; die dabei vorausgesetzten Normen gehören zum Naturrecht; es handelt sich dabei um Sätze, die überall von der vernünftigen Erkenntnis diktiert sind und unschwer erkannt werden, weshalb sie auch allenthalben sich Geltung verschafft haben

---

[1] Oratio 14, 23. [2] Sent. 3, 47, 1.

außer etwa bei einem ganz verrohten und verkommenen Volke. Aus den bisherigen Darlegungen wird auch klar, wodurch sich das Völkerrecht Isidors von Sevilla vom modernen Völkerrecht unterscheidet, ein Unterschied, auf den später zurückzukommen sein wird: bei Isidor von Sevilla handelt es sich um lauter Sätze, die ohne besondere Vereinbarung ins Rechtsbewußtsein und Rechtsleben der Völker hinsichtlich des Verhaltens von Staat zu Staat Eingang gefunden haben. So schlicht und einfach übrigens die Aufzählung Isidors lautet, es kommt ihr eine große prinzipielle Bedeutung zu: wir erkennen daraus, welches die wahre und einzig zuverlässige Grundlage des Völkerrechtes nur sein kann und sein muß.

Aus der gesamten dargelegten Naturrechtslehre ist auch zu entnehmen, wie ungerecht gewisse Urteile moderner Forscher über die patristische Doktrin tatsächlich sind. Zwei Urteile aus neuerer und neuester Zeit mögen dies illustrieren. Franz Overbeck[1] läßt auf Grund tendenziös ausgewählter und zusammengestellter Äußerungen des hl. Chrysostomus nicht etwa nur diesen, sondern die Kirchenväter insgesamt den Staat, ja selbst die Familie aus widernatürlichen Gewaltverhältnissen herleiten, und Tröltsch[2] nennt, beeinflußt von Overbeck und Gierke, die christliche Naturrechtslehre, «in der sich das reine Naturrecht des Urstandes, das ganz entgegengesetzte relative des Sündenstandes, das oft die größten Greuel einschließende positive Recht und die trotz allem Naturrecht wahre Güte erst von sich aus mitteilende theokratische Gewalt beständig stoßen», eine, wissenschaftlich betrachtet, «klägliche und konfuse» Theorie. Würde diese Wiedergabe der patristischen Theorie der letzteren wirklich entsprechen, so möchte man sie immer-

[1] Studien zur Geschichte der alten Kirche (1875) 158 ff.

[2] Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen I (1912) 173.

hin als kläglich bezeichnen, aber es handelt sich dabei, wie eine objektive Darlegung zeigt, vielmehr um eine entstellende Konstruktion, deren Material sekundären Quellen entnommen ist. Ja, die patristische Theorie kann selbst vor dem Forum der modernen Wissenschaft wohl bestehen: sie ist durchaus geeignet, eine rationelle und solide Grundlage des Völkerrechtes abzugeben; oder welche der modernen Begründungsversuche des Völkerrechtes sollte ihr den Rang streitig machen können? Sie kläglich zu nennen, ist wahrlich kein Grund vorhanden; man müßte denn die Berücksichtigung der Lehre von der Erbsünde, die sich doch unleugbar schon als dringendes Postulat der Vernunft erweist, perhorreszieren. Will man ein solches hartes Urteil fällen, so könnte man eher den Eindruck, den die modernen Ersatztheorien in ihrer bunten Mannigfaltigkeit gewähren, kläglich nennen.

## § 3. Das Naturrecht nach Thomas von Aquin.

Wir geben nunmehr die Hauptgedanken des großen mittelalterlichen Theologen in Kürze wieder.

Der Schöpfer müßte ungenügend für seine Geschöpfe gesorgt haben, wenn er sie nicht befähigt hätte, ihr Ziel zu erreichen. Dies gilt von der unbelebten und belebten, der unvernünftigen und vernunftbegabten Natur. Für die verschiedenen Wesen ist jedoch verschieden gesorgt: anders für die vernünftigen, anders für die unvernünftigen Geschöpfe; während diese die in ihr Wesen hineingelegten Gesetze, ohne sich derselben bewußt zu werden, ausführen, unbewußt also bestimmte Zwecke verwirklichen und von einem höheren Willen einfachhin geleitet werden, ist der Mensch dank seiner Erkenntnis befähigt, sich selbst Zwecke zu setzen, und als Herr seiner Handlungen berufen, die ihm gesetzten und die von ihm gesetzten Zwecke zu verwirklichen; indem er die entsprechenden Mittel auswählt und anwendet, ist der vernünf-

tige Mensch also befähigt und berufen, nicht nur mit Wissen und Willen von dem höheren Willen oder der Vorsehung sich leiten zu lassen, sondern auch an der Vorsehung tätigen Anteil zu nehmen und sich und andere zu leiten[1].

Dem Menschen ist das kostbare Licht der Vernunft und die kostbare Gabe der Freiheit zur Verfügung gestellt, um seine Lebensaufgabe zu erreichen. Aber damit ist die göttliche Vorsorge noch nicht genügend umschrieben. Die Natur hat dem Menschen bestimmte, zur Erstrebung gewisser Zwecke hinleitende Neigungen des Willens verliehen, und sie hat diese Ausstattung dadurch erweitert und vervollständigt, daß der menschliche Geist zugleich befähigt ist, zu den entsprechenden Erkenntnissen

[1] S. Thom., S. theol. 1, 2, q. 91, a. 2: «Da das Gesetz Regel und Maß ist, kann es in doppelter Weise sich vorfinden: einmal kann es sich in einem Wesen finden, das selbst zu regeln und zu normieren imstande ist, in anderer Weise sodann findet es sich in dem (lediglich) Geregelten und Normierten, denn sofern etwas an Maß oder Regel teilnimmt, insofern wird es reguliert und normiert. Da nun alles, was der göttlichen Vorsehung untersteht, vom ewigen Gesetz Regel und Norm empfängt, so ist klar, daß alles irgendwie teilnimmt am ewigen Gesetze, sofern nämlich das Geschaffene eine Spur *(impressio)* davon in sich trägt und auf Grund davon die Hinneigung zu der eigentümlichen Betätigung und dem eigentümlichen Zwecke besitzt. In einziger und besonders ausgezeichneter Weise aber untersteht die vernünftige Schöpfung der göttlichen Vorsehung, sofern auch sie ihrerseits an der Vorsehung (aktiv) teil hat, indem sie für sich und andere vorsorgt. Daher nimmt auch sie selbst an dem ewigen Gesetz teil, kraft dessen sie ihre natürliche Hinneigung zum erforderlichen Wirken und Ziel hat. Und diese Teilnahme am ewigen Gesetz, wie sie in dem vernünftigen Geschöpfe sich findet, wird Naturgesetz genannt. Darum heißt es Ps. 4, 6: «Gezeichnet ist über uns das Licht deines Angesichtes, o Herr»; gleich als wäre das Licht der natürlichen Vernunft, vermöge dessen wir gut und böse unterscheiden, nichts anderes als die Spur (*impressio*, eigentlich der Eindruck) des göttlichen Lichtes in uns. Vgl. Expos. in II. praec. carit. et in X. praec. leg., Prolog.

ohne jede Mühe und ohne weiteres Nachdenken zu gelangen[1]; so ist die Neigung, in Familie und Staat zusammenzusein, die Neigung des Menschen zu seinesgleichen, eine gewisse Neigung zur Tugend angeboren, und diesen Neigungen entsprechen einfache und einleuchtende Erkenntnisse wie die Erkenntnis, daß der Vater für sein Kind sorgen muß, daß dem Nächsten in der Not beizustehen ist, daß dem Staate zu leisten ist, wessen er zu seinem Bestehen bedarf[2]. Freilich werden jene natürlichen Neigungen infolge der Erbsünde durch mannigfache ungeordnete, der Vernunft widerstrebende Neigungen einigermaßen verwischt und verwirrt, aber keineswegs ganz aufgehoben, noch weniger ist dies der Fall bei den erwähnten einleuchtenden Erkenntnissen, mögen sie auch teilweise ihre Frische nicht voll bewahrt haben[3]. Gäbe es nicht auf allen wichtigen Gebieten, deren Pflege dem Menschengeschlechte anvertraut ist, solche einleuchtende, stets gleichbleibende Erkenntnisse, alsdann wäre keine Wissenschaft und keine Kunst, alsdann wäre überhaupt innerhalb der Menschheit keine sichere Verständigung möglich. Durch jene gleichen Neigungen und einleuchtenden Erkenntnisse ist die Menschheit instand gesetzt zur Pflege von Kunst und Wissenschaft, zur Pflege von Religion und Tugend, zur Pflege des staatlichen Lebens; ohne sie müßte hier überall, insbesondere

---

[1] S. theol. 1, 2, q. 91, a. 2 ad 2: «Jegliche Betätigung von Verstand und Willen leitet sich in uns her von dem, was der Natur gemäß ist (vgl. q. 10, a. 1); denn es wird sowohl jede Schlußfolgerung von natürlicherweise uns einleuchtenden Prinzipien als auch alles Wollen, das sich auf die Mittel zum Ziel bezieht, vom natürlichen Begehren des letzten Zieles abgeleitet.» Vgl. Comment. in IV. sent. 33, 1, 1.

[2] Vgl. S. theol. 1, 2, q. 94, a. 2, wo Thomas von Aquin sein naturrechtliches System in ausführlicher und glänzender Weise entwickelt.

[3] Ebd. q. 109, 2 ad 3: «Auch die Wahrheit vermag der Mensch ohne göttliche Hilfe nicht zu erkennen; jedoch ist die Natur des Menschen durch die Sünde mehr herabgedrückt worden *(est corrupta)*, was das Begehren des Guten angeht, als was die Erkenntnis der Wahrheit betrifft.»

aber auch in Staat und Recht ein Chaos herrschen. Das sind Gedanken, die zum Teil schon von den Kirchenvätern, namentlich von dem hl. Augustinus zum Ausdruck gebracht wurden und denen wir bei Thomas von Aquin[1] immer wieder begegnen. In der Tat, ob wir ein jüdisches oder chinesisches oder indisches oder deutsches Rechtsbuch, ein modernes oder ein solches aus dem Altertum einsehen, stets kehren dieselben Grundbegriffe, gewisse einfache, gleichbleibende und einleuchtende Erkenntnisse[2] wieder; nach diesen Grundbegriffen urteilt das Volk über Recht und Unrecht, nach diesen Grundbegriffen urteilt der höchste Gerichtshof, wenn die geschriebenen Normen versagen, danach urteilt, wenn man näher zusieht, von Zeit zu Zeit selbst der sonst konsequenteste Leugner des Naturrechtes.

Daß man jedem das Seinige geben und lassen müsse, und daß man dem Nächsten kein Unrecht zufügen dürfe, diese beiden grundlegenden Sätze des Rechtes sind einem jeden ins Herz geschrieben und bedürfen ebensowenig eines Beweises wie der Satz, daß das Ganze größer ist als sein Teil; und gerade weil es sich dabei um Erreichung eines großen Menschheitszweckes, nämlich das geordnete Zusammenleben im Staate, wozu uns die Natur bestimmt hat, handelt, sind jene Grundsätze einem jeden mit auf den Weg gegeben. Freilich ist wahr, daß die angeführten Prinzipien noch keine direkt anwendbaren Rechtssätze darstellen, aber solche ergeben sich ohne weiteres daraus; ohne weiteres ergibt sich nämlich daraus das Verbot, zu stehlen, zu rauben, zu morden, andere grundlos an Leib, Gesundheit oder Eigentum zu schädigen, somit was der Dekalog an rechtlichen Haupt-

[1] Vgl. S. theol. 2, 2, q. 109, 3 ad 1; Quaest. disp. de verit. 11, 1 und 16, 1; Comment. in Metaph. 9; lectio 7 f; Comment. in Eth. Nic. 2, 1 etc.

[2] S. theol. 1, 2, q. 94, 4: «Das Gesetz der Natur ist, was die allgemeinen Prinzipien anlangt, dasselbe bei allen Menschen sowohl hinsichtlich der Richtigkeit als hinsichtlich der Kenntnis.»

forderungen enthält; rechtlicher Art sind seine Forderungen, eben soweit sie dazu dienen, dem Nächsten das Seinige zu sichern, also das, worauf er einen Anspruch im strengsten Sinne des Wortes erheben kann und was man unangetastet zu lassen die strenge Pflicht hat. Zu diesen nächsten und selbstverständlichen Anwendungsfällen des Grundprinzips treten weitere Folgerungen hinzu, die nicht gleich unmittelbar aus der Grundregel und den direkt daraus abgeleiteten Prinzipien, demgemäß nicht gleicherweise mühelos sich ergeben[1], daher auch nicht im selben Grade einleuchtend sind, so daß sie eher dem Bewußtsein entschwinden können[2]; zudem gelten diese weiteren Folgerungen nicht schlechthin wie die Prinzipien, sondern nur für die Regel; es können besondere Umstände sich einstellen, die ein Handeln nach diesen entfernteren Folgerungen verwehren. So ist es ein Rechtssatz, daß man ein Depositum, also etwa eine zur Verwahrung übergebene Waffe dem Nächsten zurückzugeben hat, und doch wäre es unter Umständen unzulässig, der Regel gemäß zu handeln, dann nämlich, wenn der Eigentümer sie zurückforderte, um einen Mord ausführen zu können[3].

---

[1] S. theol. 2, 2, q. 100, a. 3: «Im Dekalog stehen jene Gebote, deren Kenntnis der Mensch durch sich selbst hat vom Schöpfer. Dazu aber gehören jene Gebote, die sogleich aus den allgemeinsten Sätzen ohne viel Überlegung zu erkennen sind. . . . Unter die Gebote des Dekalogs also werden zwei Arten von Vorschriften nicht gerechnet: jene nämlich, die ganz allgemein sind und die keiner andern Promulgierung bedürfen, als daß sie in der natürlichen Vernunft geschrieben stehen, als durch sich einleuchtende Sätze (man darf keinem Unrecht tun usw.), sodann jene, deren Übereinstimmung mit der Vernunft erst durch die sorgfältige Untersuchung der Weisen festgestellt wird.» Vgl. ebd. a. 5 ad 4.

[2] «Dies ist bei sittlich und geistig tief Stehenden sogar infolge von Leidenschaft oder übler Gewohnheit oder Naturanlage hinsichtlich der nächsten Folgerungen (wie sie der Dekalog zusammenstellt) möglich» (ebd. q. 94, a. 4).

[3] Ebd.: «Bei allen gilt dieses Axiom als richtig und wahr: Handle nach Vernunft! Aus diesem Prinzip aber folgt als eigentümlicher Schluß, daß man ein Depositum zurückgeben soll; aber es kann in irgendeinem Falle

Damit haben wir die Grundlagen des Rechtes aufgewiesen; je mehr man sich bei den Folgerungen von den Prinzipien entfernt, um so mehr bedarf es scharfsinniger Überlegung und sachverständigen Urteils, und um so mehr kommen besondere Umstände in Frage, die eine Abweichung von der Regel zulassen oder erfordern. Nimmt man ein Rechtsbuch zur Hand, so wird man freilich alsbald finden, daß der weitaus größte Teil der Bestimmungen anderer Art ist, sich also nicht als Folgerung aus jenen Prinzipien erklären läßt; meist haben wir nämlich positive Normen vor uns, Normen, die, wie Thomas von Aquin[1] sich ausdrückt, nähere Bestimmungen der Grundregeln sind; so lautet eine einleuchtende Grundregel: Vergehen und Verbrechen sind zu bestrafen; daß aber ein Diebstahl mit dieser oder jener Strafe bestraft werden soll, stellt sich als nähere Bestimmung des erwähnten Satzes dar.

Der Einwand, das Naturrecht, wovon hier im wesentlichen die Rede war, sei zu vag, also zu wenig faßbar und bestimmt, zeugt von eigentümlicher Kurzsichtigkeit; denn wer wollte im Ernst behaupten, daß Sätze wie die aufgeführten, die

---

zutreffen, daß es schädlich und demzufolge unvernünftig wäre, z. B. wenn einer es zurückverlangte zur Bekämpfung des Vaterlandes. Und solches Ausbleiben der Regel tritt um so häufiger ein, je mehr vom Allgemeinen zum Einzelnen fortgeschritten wird, z. B. wenn gesagt wird, die Deposita seien unter dieser und dieser Sicherheit oder in dieser bestimmten Weise zurückzugeben.»

[1] Ebd. q. 95, a. 2: «Es ist zu beachten, daß eine Bestimmung in doppelter Weise vom Naturgesetz abgeleitet werden kann, einmal als Schlußfolgerung aus den Grundsätzen, sodann in anderer Weise als nähere Bestimmung irgendwelcher allgemeiner Sätze; erstere Art und Weise ist analog der Methode auf dem Gebiete der demonstrativen Wissenschaften, letztere dem Verfahren auf dem Gebiete der Kunst, wobei allgemeine Formen zur bestimmten Gestaltung gelangen; so wird aus dem Satz: Niemand ist zu schädigen, abgeleitet durch Schlußverfahren: Du sollst nicht töten; aus dem Satz: Der Fehlende ist zu strafen, durch nähere Bestimmung: Die und die Strafe ist aufzuerlegen.»

den Mord, den Raub, den Diebstahl verbieten, zu wenig bestimmt seien?

Vertreter des Naturrechtes, das Thomas so lichtvoll entwickelt und stets konsequent festhält, waren in den Jahrtausenden zuvor die größten Geister, neben einem Aristoteles und den bedeutendsten griechischen und römischen Gelehrten ein Augustinus und die ganze Patristik, Vertreter des Naturrechtes waren gleich Thomas alle die gefeierten Scholastiker; eine solche Lehre mit einer Redensart abtun zu wollen, zeugt wahrlich nicht von wissenschaftlichem Verständnis und Ernst. Was einige Neuere diesem imponierenden Gedankenaufbau, für dessen Solidität Sprachgebrauch, Erfahrung und gesunder Menschenverstand Zeugnis ablegen, an mannigfaltigen Meinungen entgegensetzten, kann in einer kurzen Darstellung der Grundlage des Völkerrechtes ruhig übergangen werden; V. Cathrein[1] hat in bedeutenden Arbeiten davon eingehender gehandelt.

## § 4. Das Naturrecht als Grundlage des Völkerrechtes.

Von Recht im strengen Sinne des Wortes kann, wie bereits Aristoteles hervorhebt und Thomas von Aquin[2]

---

[1] Recht, Naturrecht und positives Recht[2] (1909). Die Grundlage des Völkerrechts (Ergänzungshefte zu den Stimmen der Zeit. Erste Reihe: Kulturfragen, 5. Heft, 1918). G. v. Hertling, Recht, Staat und Gesellschaft[4] (1917). J. Mausbach, Naturrecht und Völkerrecht (Das Völkerrecht, 1. und 2. Heft, 1918). Vgl. auch J. Kohler, Grundlagen des Völkerrechts (1918); P. Klein, Recht und Gesetz (Meinertz-Sacher, Deutschland und der Katholizismus [1917] II 117—138).

[2] S. theol. 2, 2, q. 57, a. 4: «Vom Recht oder von dem Gerechten *(ius, iustum)* spricht man in Beziehung auf den andern *(per commensurationem ad alterum)*; letzterer Begriff kann aber in doppelter Weise genommen werden, einmal im Sinne einer schlechthinigen Trennung, wie dies offenbar der Fall ist bei zwei Menschen, von denen der eine nicht unter dem andern

erklärt, nur die Rede sein bei getrennten und gleichgeordneten Rechtsträgern oder Rechtssubjekten. Dieser Gedanke findet die entsprechende Anwendung auf das Naturrecht im engeren Sinn; man redet nämlich auch von einem Naturrecht im weiteren Sinne (so schon, wie bemerkt wurde, manche Kirchenväter) und versteht darunter alle einleuchtenden sittlichen Grundsätze, ob sie nun das Verhalten gegen den Nächsten oder gegen Gott oder das eigene Ich regeln. Wir hatten bisher vornehmlich den ersteren und engeren Begriff im Auge und werden auch weiterhin eben diesen Begriff in den Vordergrund stellen.

Sofort wird ersichtlich, daß wir von einem Naturrecht im angedeuteten Sinne auch im Hinblick auf das Völkerrecht zu sprechen befugt sind; das Völkerrecht will ja das gegenseitige Verhalten selbständiger Staaten oder staatsähnlicher Verbände ordnen; der Staat aber ist die vollkommene, also mit allen erforderlichen Mitteln ausgestattete irdische Gemeinschaft zur Erreichung und Sicherung des Gemeinwohles[1]. Um dieser Aufgabe zu genügen, um das irdische

---

steht, vielmehr beide demselben Herrscher im Staat untertan sind; zwischen ihnen gibt es ein Recht im absoluten Sinn« *(simpliciter iustum,* vgl. Eth. Nic. 5, 10; dazu Comment. lectio 11 c—f).

[1] Vgl. z. B. S. Thomas, S. theol. 1, 2, q. 90, 2: «Da jeder Teil auf das Ganze hingeordnet ist, wie das Unvollkommene auf das Vollkommene, der einzelne Mensch aber Teil der vollkommenen (irdischen) Gemeinschaft ist, so muß das (staatliche) Gesetz seinem eigentümlichen Wesen nach die Hinordnung auf das Gemeinwohl im Auge haben. Daher erwähnt der Philosoph nach der Definition des Gesetzlichen die Glückseligkeit und die Gemeinschaft des Staates, indem er sagt: ‚Wir nennen gesetzlich gerecht *(legalia iusta)*, was die Glückseligkeit und die Bestandteile eben der staatlichen Gemeinschaft hervorbringt und bewahrt' (Eth. Nic. 5, 2; Comment. lectio 2 b). Denn die vollkommene Gemeinschaft ist der Staat, wie es Pol. 1, 2 heißt.» Vgl. auch die Einleitung des hl. Thomas zur Nikomachischen Ethik, sowie De regimine principum 1, 1 usw. Vgl. W. Müller, Der Staat in seinen Beziehungen zur sittlichen Ordnung bei Thomas von Aquin (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, herausg. von Kl. Bäumker XIX, Heft 1, 1916).

Wohl der Untertanen zu ermöglichen und zu garantieren, müssen dem Staate ohne weiteres oder naturrechtlich alle Mittel und Maßnahmen zur Verfügung stehen, die der von Natur gegebene Zweck erheischt[1]; niemand darf dem Träger der Staatsgewalt, der ohne ungerechte Schädigung fremder staatlicher Interessen sein Ziel erstrebt, hindernd in den Weg treten.

Auch hier gibt es also einleuchtende Sätze, die das Verhalten von Volk zu Volk, von Staat zu Staat regeln, ohne deren Beachtung die Idee einer alle Völker umfassenden Gesellschaft, «eines Staates unter Gott»[2], undenkbar wäre. Alle diese Sätze, die sich auf die staatlich geeinten Völker als Rechtssubjekte, als Träger bestimmter und zwar natürlicher Rechte und Pflichten beziehen, faßt Thomas von Aquin[3] zusammen unter dem Namen «Völkerrecht» *(ius gentium)*, ein Ausdruck, der jedoch auch noch andere Normen, nämlich alle jene umfaßt, die wir kraft unserer Vernunft im gesamten menschlichen Verkehr als notwendig erkennen, die demgemäß allenthalben bei allen Völkern gleicherweise beobachtet zu werden pflegen[4].

---

[1] Vgl. z. B. S. theol. 2, 2, q. 40, a. 1; De reg. princ. 1, 15.

[2] Diese Idee schwebt Thomas von Aquin bei gewissen naturrechtlichen Ausführungen (vgl. z. B. S. c. gent. 3, 129), sowie bei seiner Beurteilung des Dekalogs (vgl. S. theol. 2, 2, q. 122, a. 1 ff.), wo er den Begriff wirklich gebraucht, unverkennbar vor; es liegt nahe, an den Einfluß der großen Konstruktion des hl. Augustinus in seinem Werke De civitate Dei zu denken; vgl. W. Stockums, Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes in der scholastischen Ethik. Eine ethisch-geschichtliche Untersuchung (Freiburger Theol. Studien, herausgeg. von G. Hoberg und G. Pfeilschifter, 4. Heft, 1911) 50.

[3] Vgl. S. theol. 2, 2, q. 57, a. 3.

[4] S. theol. 1, 2, q. 95, a. 4: «Es gehört in erster Linie zum Wesen des menschlichen Gesetzes, daß es abgeleitet sei vom Naturgesetz; und unter diesem Gesichtspunkt wird das positive Recht in das Völkerrecht *(ius gentium)* und das bürgerliche Recht eingeteilt, entsprechend der zweifachen Art und Weise, wie die Bestimmungen vom Naturgesetz abgeleitet sind

Thomas von Aquin versteht demnach unter Völkerrecht nicht dasselbe wie die Gegenwart. Wir verstehen unter Völkerrecht eine Summe von Sätzen, die auf Grund von Vereinbarung das Verhalten von Staat zu Staat regeln; wer ein Naturrecht annimmt, wird allerdings manche Sätze, obwohl ihre Gültigkeit formell auf Vereinbarung beruht, als naturrechtliche betrachten, die in letzter Hinsicht aus dem Naturrecht ihre Geltung herleiten, nämlich die Sätze, die durch die Natur der Sache gegeben sind und ohne weiteres einleuchten: daß man sich an fremden Gesandten nicht vergreifen darf, ist ein Satz, der zu diesen selbstverständlichen, also naturrechtlichen Normen gehört und der deshalb auch bei allen nicht ganz verkommenen Völkern beachtet wurde; desgleichen ist die Voraussetzung unseres Völkerrechtes, die Überzeugung, daß man geschlossene Verträge und Vereinbarungen halten müsse, ein naturrechtliches Prinzip. Zum Völkerrecht des hl. Thomas nun gehören ausschließlich eben solche Sätze, sein Begriff «Völkerrecht» ist also in gewissem Sinne enger als der heutige, in gewissem Sinne aber auch wieder weiter, wie oben bemerkt wurde. Wir können sagen, wenn wir letztere Normen außer Betracht lassen: Thomas von Aquin denkt bei seinem Begriff «Völkerrecht» lediglich an jene Normen, die für das moderne Völkerrecht nach unserer Auffassung die Grundlage, das naturrechtliche Fundament bilden; als solche Sätze erwähnt Thomas von Aquin[1] selbst gelegentlich ausdrücklich die Regeln: Verträge sind zu halten, die Gesandten sind als unverletzlich zu betrachten.

(vgl. a. 2). Denn zum *ius gentium* gehören die Bestimmungen, die aus dem Naturgesetz hergeleitet sind als Schlußfolgerungen aus den Prinzipien, Bestimmungen, ohne die an kein Zusammenleben der Menschheit zu denken wäre (z. B. gerechter Kauf und Verkauf usw.); solcherlei gehört zum Naturrecht, weil der Mensch ein von Natur soziales Wesen ist» (Comment. in Pol. 1, 2; lectio 1 t).

[1] Comment. in Eth. Nic. 5, 10; lectio 12 b.

Die Grundlage des modernen Völkerrechtes haben wir demgemäß im Naturrecht zu erblicken, ebenso wie wir darin die Grundlage des Privatrechtes oder Strafrechtes sehen müssen. Es gibt gewisse Normen, die jeder nicht ganz gesunkene Mensch ohne weiteres etwa im Kriege als gerecht und sittlich notwendig erachten muß und einhält, selbst wenn ein solches Gesetz ungeschrieben wäre, Normen, die unveränderlich stets bestanden und bestehen, die zu verletzen jeder sittlich und menschlich Empfindende sich scheuen wird [1].

Der weitaus größte Teil der Bestimmungen freilich, die unser Völkerrecht aufweist, ist anderer, nicht naturrechtlicher Art; derselbe enthält Bestimmungen, die nicht ohne weiteres gegeben sind, die vielmehr einer besondern Festsetzung bedurften, um in Geltung zu stehen, Bestimmungen, die nach dem Sprachgebrauch des hl. Thomas [2] positiver Art sind; manche Normen unseres Völkerrechtes haben eine sorgfältige Erwägung sehr komplizierter Umstände und Verhältnisse zur Voraussetzung und konnten erst nach eingehendster Prüfung und Beratung formuliert und beschlossen werden, ein deutliches Zeichen, daß es sich um positive Regeln handelt, um «nähere Bestimmungen» nach thomistischer Ausdrucksweise. Daß man im Kriege Unschuldige, Kinder und Frauen z. B., schonen müsse, ist ein Satz des Naturrechtes, der seine Geltung und verpflichtende Kraft, mag er nun vereinbart sein oder nicht, aus dem Naturrechte ableitet; daß das Gebiet eines dritten Staates, um ein einfaches, naheliegendes Beispiel zu wählen, im Kriege als neutral zu betrachten ist, dieser Satz erscheint als positives Recht. Entbehren nun etwa die Normen letzterer Art der naturrechtlichen Grundlage? [3] Dies ist ebensowenig

[1] Vgl. S. theol. 1, 2, q. 94, a. 1 ff.

[2] Comment. in Eth. Nic. 5, 10; lectio 12 a u. ö.

[3] Vgl. S. theol. 1, 2, q. 95, 2 und den vortrefflichen Kommentar des Kardinals Cajetan dazu.

der Fall als bei positiven privatrechtlichen oder andern positiven Rechtssätzen; vielmehr stellen sie ja gerade nähere Bestimmungen irgendeines naturrechtlichen Gedankens, sei es im engeren, sei es im weiteren Sinne, dar, nähere Bestimmungen der Humanitätsidee oder speziell der naturrechtlichen Norm, wonach der Krieg nicht grausamer geführt werden darf, als die Notwendigkeit erheischt, und anderer Grundregeln. Aber noch eine weitere und gemeinsame Beziehung zum Naturrecht weisen die positiven Völkerrechtssätze auf, wie aus dem Dargelegten hervorgeht; wir dürfen uns nur daran erinnern, daß es sich dabei um Vereinbarungen handelt, die nach dem Prinzip, wonach eingegangene Verträge verpflichten, zu beachten sind[1], sofern nicht z. B. ein ungerechter Zwang vorliegt, ohne den man sich nicht zu der Vereinbarung verstanden hätte, und sofern der andere Teil den Vertrag nicht verletzt; demgemäß ist sowohl inhaltlich als auch hinsichtlich der Verpflichtung eine Beziehung zum Naturrecht vorhanden, wenngleich nicht die direkte wie bei naturrechtlichen Sätzen. Die positiven Normen des Völkerrechtes verpflichten also, weil sie vereinbart worden sind und weil man Verträge nach bestem Wissen und Gewissen aufrichtig einhalten muß.

## § 5. Der Vertrag als Grundlage des Völkerrechtes.

Es gibt zweifellos im Völkerrechte Sätze von höchster Bedeutung, die ohne besondere Festsetzung ihre Geltung haben und stets behalten. Doch wird es auch hier sich empfehlen, die Grundregeln auf die konkreten Fälle anzuwenden, sie zu spezialisieren; nicht als ob dann solche Normen, die etwa den Gebrauch lediglich grausam wirkender Geschosse verbieten, rein positiver Art wären, sie gelten nicht nur kraft

[1] Comment. in Eth. Nic. 5, 10; lectio 12 b.

Vertrages, sondern bewahren zugleich ihren Charakter als naturrechtliche Regeln [1].

Tatsächlich weist das Völkerrecht die Tendenz auf, möglichst erschöpfend das gegenseitige Verhalten von Staat zu Staat zu ordnen und den Vertrag so zur allumfassenden formellen Grundlage zu machen. Um so stärker ist das Prinzip zu betonen, daß Vereinbarungen einzuhalten sind und daß dieser Grundsatz das naturrechtliche Band unseres Völkerrechtes bildet. Freilich ist gleichzeitig und wiederholt dem Mißverständnis entgegenzutreten, als fielen mit dieser formellen Grundlage, wenn nämlich der andere Teil sich über dieses Grundprinzip wegsetzt, alle Normen des Völkerrechtes, also auch die naturrechtlichen, deren Geltung von positiver Festsetzung unabhängig ist. Die Frage zu erörtern, inwieweit für den Fall der Repressalie oder Retorsion eine Abweichung davon zulässig sein könnte, geht über den Rahmen dieser Untersuchung hinaus.

Mit allem Nachdruck betont Thomas von Aquin den Grundsatz, daß selbst im Kriege keineswegs alles Recht ein Ende finde und daß selbst dem Feinde gegenüber die Pflicht bestehe, ein Versprechen oder eingegangene Verträge zu halten; man kann, so führt er aus, den andern durch Tat oder Wort täuschen, indem man ihn belügt oder ein Versprechen nicht hält, und dies ist stets unerlaubt, und in solcher Weise darf man den Feind (es ist nämlich die Rede

[1] S. theol. 1, 2, q. 95, 2: Nach der uns bekannten Unterscheidung der Ableitung gewisser Sätze aus dem Naturrecht *per modum conclusionis,* durch Schlußfolgerung (z. B. man darf nicht töten), und der Ableitung *per modum determinationis,* durch nähere Bestimmung (z. B. der Dieb ist so und so zu strafen), fährt Thomas fort: «Beiderlei Sätze finden sich im menschlichen Gesetze vor; jedoch die Sätze ersterer Art sind darin nicht in dem Sinn enthalten, als verdankten sie ihr Bestehen lediglich der Rechtssetzung, sondern sie haben auch noch etwas an Geltung auf Grund des natürlichen Gesetzes *(habent etiam aliquid vigoris ex lege naturali).*»

von der Erlaubtheit der Kriegslist) nicht täuschen, denn es gibt gewisse Rechte im Kriege und Verträge, die selbst unter Feinden gegenseitig zu halten sind, wie Ambrosius[1] sagt. Diese Erwartung der Gegenseitigkeit bildet offenbar beim Vertrag die unmittelbare natürliche Grundlage des rechtlichen Anspruchs.

Nun erhebt sich die Frage: Verpflichtet eine Vereinbarung stets und unter allen Umständen? Die Frage ist zu verneinen. Allerdings ist es wahr, daß ohne Vertragstreue, ohne Treu und Glauben, wie man zu sagen pflegt, ein menschenwürdiges und irgendwie geordnetes menschliches Zusammenleben nicht denkbar ist[2], also ein Versprechen, ein Vertrag naturrechtlich binden muß; aber die Behauptung, ein Versprechen verpflichte unter allen Umständen, würde zu nicht weniger unhaltbaren Folgerungen führen, so daß der Grundsatz des hl. Thomas[3], wonach positiv lautende Gebote nicht unter allen Umständen verpflichten, als durchaus vernunftgemäß zu erachten ist. Die besondern Regeln, die dabei gelten, entwickelt Thomas[4] selbst in lichtvoller Weise: Wer bei seinem Versprechen, so führt er aus, die Absicht hat, zu tun, was er verspricht, lügt nicht, denn er spricht nicht entgegen dem, was er im Sinne hat; tut er aber hernach nicht, was er versprach, so handelt er treulos, indem er den Sinn ändert; er kann jedoch von solchem Vorwurf entschuldigt sein in zwei Fällen: einmal, wenn er versprach, was augenscheinlich unerlaubt ist, und in diesem Fall war das Versprechen ein Fehler, die Änderung des Sinnes dagegen ist erlaubt und gut; der

[1] S. theol. 2, 2, q. 40, a. 3: *Sunt enim quaedam iura bellorum et foedera etiam inter ipsos hostes servanda, ut Ambrosius dicit* (De off. 1, 29, 139 f.).

[2] Vgl. S. c. gent. 3, 128 f.; Comment. in Eth. Nic. 5, 10; lectio 12 b; S. theol. 2, 2, q. 109, 3 ad 1.

[3] S. theol. 2, 2, q. 140, a. 2 ad 2.

[4] S. theol. 2, 2, q. 110, 3 ad 5; vgl. Augustinus, Enarr. in Ps. 5, n. 7.

zweite Fall tritt ein, wenn die Umstände hinsichtlich der Personen und Objekte sich geändert haben; denn damit man verpflichtet sei, ein Versprechen zu halten, ist, wie schon Seneka bemerkt, erforderlich, daß alles unverändert bleibt; andernfalls machte sich der Betreffende weder bei seinem Versprechen einer Lüge schuldig, weil er ja versprach, was er im Sinne hatte, unter stillschweigender Voraussetzung der gehörigen Bedingungen, noch auch ist er treulos, indem er nicht erfüllt, was er versprach, weil ja dieselben Bedingungen nicht mehr vorhanden sind.

Mit dieser Auffassung tritt Thomas von Aquin in schroffen Gegensatz zu der später von Machiavelli entwickelten einseitigen Machttheorie, die es mit Treu und Glauben leicht nimmt und den Nutzen zum höchsten Gesichtspunkt des Handelns erhebt[1]. Die thomistische Auffassung verdient aber auch den Vorzug vor der mindestens vagen und mißverständlichen Ansicht, die neuerdings gelegentlich zum Ausdruck gebracht worden ist, vor der Ansicht nämlich, als dürfe der Herrscher es mit Treu und Glauben «nicht allzu schwer» nehmen; nein, es gibt keine doppelte Moral, nicht eine andere für den Diplomaten und Staatsmann, eine andere für den Privatmann. Das gegebene Wort verpflichtet, solange die vorausgesetzten wesentlichen Verhältnisse dieselben sind, und nicht etwa, solange es nützlich erscheint oder solange man sich willkürlich für gebunden halten oder binden will.

Gewiß, wenn die Umstände wesentlich sich geändert haben, so daß man vernünftigerweise unter solchen Umständen nie sein Wort gegeben, nie den Vertrag geschlossen haben würde, alsdann darf man von dem Vertrage zurücktreten. Zwei Beispiele mögen diese Theorie illustrieren. Darf ein Staat, der ungezwungen mit einem andern

---

[1] Vgl. die über die Grundgedanken des Machiavellismus gut orientierende Studie «Der Machiavellismus» von K. Heyer (1918).

vereinbart hat, er werde im Falle, daß der andere in einen Krieg verwickelt werden sollte, neutral bleiben oder gar als Bundesgenosse an seine Seite treten, darf ein solcher sich des eigenen Nutzens wegen zum Feinde schlagen? Die Frage stellen heißt sie verneinen. Darf ein Staat in wirklicher Notwehr, wenn also kein anderer Weg der Rettung mehr offensteht, sich über die vereinbarte Neutralität eines andern Staates wegsetzen, um sich der Feinde zu erwehren und die sichere Vernichtung abzuwenden? Nach den dargelegten Grundsätzen des hl. Thomas kann die Antwort nicht zweifelhaft sein; kein Vernünftiger versteht sich zu einer derartigen Vereinbarung unter der angedeuteten Voraussetzung, und kein Vernünftiger wird einem andern eine Vereinbarung in solchem Sinne zumuten. Aber hat nicht der betreffende Staat, ganz abgesehen von der Vereinbarung, ein natürliches Recht, daß seine Grenzen und Hoheitsbefugnisse respektiert werden? Oft begegnen wir bei Thomas von Aquin[1] dem Satze, daß es in höchster Not nicht verwehrt sein könne, sich zu nehmen, wessen man bedarf, und das fremde Eigentumsrecht außer acht zu lassen; das höhere natürliche Recht (auf die Existenz) geht also dem untergeordneten und abgeleiteten natürlichen Anspruch (auf das Eigentum) vor; ähnlich in unserem Falle: das um seine Existenz ringende Volk darf, wenn keine andere Möglichkeit erkennbar ist, fremdes Eigentums- und Hoheitsrecht außer acht lassen; der Einwand, daß es sich hier um mehr als nur um Eigentumsrechte handle, erledigt sich damit, daß auf der andern Seite eben auch mehr auf dem Spiele steht als nur das Leben eines einzelnen. Freilich können in andern Fällen die Dinge überaus kompliziert sich gestalten, so daß es außerordentlicher Klugheit bedarf, das Richtige zu treffen; nicht umsonst hat darum Thomas von Aquin[2],

[1] S. theol. 2, 2, q. 110, a. 3 ad 4 u. ö.

[2] Ebd. q. 50, a. 1; vgl. Comment. in Pol. 3, 4; lectio 3 f.

Aristoteles folgend, die Klugheit als eigentliche Herrschertugend erklärt, eine Tugend, die jedoch, wie sich noch zeigen wird, mit der Klugheit dieser Welt nichts gemein hat.

## § 6. Grundsätze für den friedlichen Verkehr.

Bei Besprechung der jüdischen Gesetzgebung unterscheidet Thomas[1] in seiner theologischen Summe den friedlichen und den feindlichen Verkehr des israelitischen Volkes mit andern Völkern. Im Hinblick auf den friedlichen Verkehr weist er nach, daß die denselben regelnden Bestimmungen vom Geiste der Humanität und weitblickender Klugheit getragen seien[2]. Allerdings handelt es sich bei dieser Regelung der Beziehung zu fremden Völkern lediglich um eine staatliche Anordnung, nicht um zwischenstaatliche Vereinbarung, weshalb darauf nicht weiter einzugehen sein wird; aber die hier hervorgehobenen naturrechtlichen Prinzipien, mögen es auch vorwiegend solche im weiteren Sinne des Wortes sein, sind wichtig genug, um in diesem Zusammenhang erwähnt zu werden. Wohl legt Thomas von Aquin die großen naturrechtlichen Gesichtspunkte, die für den friedlichen Völkerverkehr gelten, nicht erschöpfend und systematisch dar, aber wir können die Darstellung auf Grund anderweitiger Ausführungen ergänzen; diese Ergänzung ist sachlich berechtigt, weil er die in Frage kommenden Prinzipien als schlechthin, demgemäß auch für den Verkehr von Volk zu Volk gültig aufstellt.

Eines dieser Prinzipien wurde bereits dargelegt, das Prinzip der Vertragstreue.

Eng verbunden damit erscheint das Prinzip der Wahrhaftigkeit. Der Mensch soll nach dem Willen seines Schöpfers in Staat und Gesellschaft leben; alles das also, ohne dessen Beachtung Staat und Gesellschaft nicht be-

[1] S. theol. 1, 2, q. 105, a. 3. [2] Ebd.

stehen könnten, ist naturrechtliche Pflicht; was den Bestand der Gesellschaft gefährdet und untergräbt, ist naturrechtlich verwerflich und verboten. Die Folgerung, die sich hieraus für die Pflicht sowohl der Wahrhaftigkeit als auch der Treue ergibt, ist unschwer zu erkennen[1]. Die Lüge ist verwerflich und unter allen Umständen verwerflich[2]; letzteres wird auch klar, wenn man den Zweck der Sprache ins Auge faßt; die Sprache hat keinen andern Zweck als den, die Gedanken auszudrücken und auszutauschen oder zu sagen, wie schon Augustinus erklärt, was man im Sinne hat; daher ist es unnatürlich und ungehörig, zum Ausdruck zu bringen, was man nicht im Sinne hat. Etwas anderes ist es freilich, wie wiederum schon Augustinus betont, zu lügen, und etwas anderes, die Wahrheit unter Umständen klug zu verbergen; es ist erlaubt, hebt deshalb Thomas von Aquin[3] hervor, die Wahrheit klug zu verbergen durch irgendein die Wahrheit verhüllendes Mittel, so insbesondere, um gleich hier diese Frage zu erledigen, im Kriege, wo man die Anwendung von List und Hinterhalt nicht tadeln darf, da man ja dem andern nur den Anlaß zum Irrtum gibt; und vollends von Ungerechtigkeit kann nicht die Rede sein, da der Wille nicht vernünftig geordnet wäre, wenn wir wollten, daß uns von andern nichts verheimlicht werde.

Ein weiteres Prinzip reiht sich hier naturgemäß an, das der Klugheit. In besonderem Maße bedarf ja der Staatsmann und der Diplomat der Klugheit, um seinen Staat vor Schaden zu bewahren und dessen Interesse wahrzunehmen. Selbstverständlich darf der Staatsmann bei seinem politischen Handeln nicht die bekannten Vorschriften der Bergpredigt[4],

[1] S. theol. 2, 2, q. 109, a. 3 ad 1.

[2] Ebd. q. 110, a. 3 und ad 1; vgl. Augustinus, Contra mendac. 15, und Aristoteles, Eth. Nic. 4, 13.

[3] Ebd. q. 40, a. 3; q. 110, a. 3 ad 4; vgl. Augustinus, C. mendac. 10 und De mendac. 10.

[4] Vgl. Matth. 5, 39—41.

die zum Dulden, zum Verzicht auf das Recht auffordern, sich zur Richtschnur nehmen. Jesus wendet sich mit diesen Weisungen an den einzelnen als solchen, nicht als Glied oder gar als Haupt des Staates, und er wendet sich an das innerste Denken und Empfinden des einzelnen, an die geheimsten Motive des Herzens. Was der Herr so lehrt, ist reine Privatmoral, ist Gesinnungsmoral, keine absolute Norm für das äußere Handeln, am wenigsten für das staatliche Handeln[1]. Wie die genialen Naturforscher die allzeit geltenden physischen Gesetze mit zuverlässiger Sicherheit festgestellt und in Formeln gefaßt haben, so hat Jesus mit unfehlbarer Bestimmtheit und Wahrheit die sittlichen Grundkräfte der Seele aufgedeckt und ein neues Gesetz vom Gesichtspunkt der Ewigkeit aus verkündet. Es handelt sich dabei, wie gesagt, um die tiefsten Gedanken und Motive, die den Menschen beherrschen müssen, stets innerlich beherrschen müssen, mögen sie auch oft genug nicht voll und ganz ins äußere Werk umgesetzt werden können; die tatsächlichen Verhältnisse in der Welt sind derart, daß die Forderung der absoluten Verwirklichung der vollendeten Unvernunft gleichzusetzen wäre. In Wahrheit gelten diese Vorschriften, wie Augustinus und Thomas nicht müde werden zu erklären, für die innere Gesinnung, für die eigene Person, oder mit andern Worten, wir müssen bereit sein, danach zu handeln, wenn es nötig und angezeigt ist, so zu handeln. Der Staatsmann insbesondere hat das Gemeinwohl,

[1] Vgl. Augustinus, Ep. 138, 2, 13; De serm. Domini in monte 1, 19, 58 f. C. Faust. 22, 76: Alle diese Vorschriften sind vom Herrn gegeben mehr um der Bereitschaft des Herzens willen (*magis ad praeparationem cordis*) als zur Betätigung nach außen; hier muß geschehen, was die vernünftige Erwägung als nützlich empfiehlt, als notwendig fordert; so auch Thomas von Aquin: S. theol. 1, 2, q. 108, a. 3 ad 2; 2, 2, q. 40, a. 1 ad 2; q. 72, a. 3; q. 108, a. 1 ad 4; q. 140, a. 2 ad 2; q. 188, a. 3 ad 1. Vgl. Dict. Gratiani c. 7, C. 23, q. 1.

das ihm anvertraut ist, gewissenhaft zu wahren und darf nicht nachsichtig, geduldig, versöhnlich sich erweisen auf Kosten des Gemeinwohles. Die Klugheit nun, womit er dieser seiner Pflicht, dem Staatsinteresse zu dienen, nachkommen muß, hat, wie bereits bemerkt wurde, mit der Klugheit dieser Welt nichts gemein. Denn von wahrer Klugheit kann nur die Rede sein, wenn ein gutes Ziel mit einwandfreien Mitteln erstrebt wird; immerhin ist auch die wahre Klugheit nicht immer eine vollkommene; sie ist eine unvollkommene, wenn ein Einzelziel für sich statt im Einklang mit den höchsten und letzten Lebensaufgaben verfolgt wird[1]; es ist also nicht angängig, die Klugheit aus der einheitlich gefügten Krone der Tugend herauszubrechen. Was ihr Wesen betrifft, so hat sie und weiß sie dank ihrer Erfahrung und Vorsicht (Voraussicht) die allgemeinen praktischen Vernunftprinzipien richtig auf die vielgestaltigen, nicht notwendigen, «kontingenten» Einzelhandlungen anzuwenden[2]; vollkommen ist sie, wenn dies stets geschieht in Unterordnung unter das höchste Lebensziel[3]. Die Klugheit wird beeinträchtigt und selbst zerstört durch die Leidenschaften, wie schon Aristoteles[4] feststellt. Die höchste Form, oder thomistisch ausgedrückt, die vornehmste Art der Klugheit

---

[1] S. theol. 2, 2, q. 47, a. 13; hier unterscheidet Thomas eine dreifache Klugheit; die erste weiß richtig im praktischen Leben zu bestimmen, was zu tun ist, um ein schlechtes Ziel zu erreichen (eine «falsche Klugheit»); die zweite weiß zwar die rechten Mittel ausfindig zu machen zu einem guten Ziel, aber sie ist unvollkommen, entweder weil es sich dabei nur um ein untergeordnetes Ziel, nicht um den allgemeinen Zweck des ganzen Lebens handelt, oder weil zwar letzteres zutrifft, aber die Klugheit über das Stadium des guten Rates und Urteils nicht bis zum wirksamen Gebot (an die eigene Person) fortschreitet; die wahre und vollkommene Klugheit dagegen genügt allen diesen Forderungen *(ad bonum finem totius vitae recte consiliatur, iudicat et praecipit)*.

[2] Ebd. q. 49, a. 2 ff. [3] Ebd. q. 47, a. 13.

[4] Ebd. a. 16; vgl. Comment. in Eth. Nic. 6, 5; lectio 4 h.

ist die Herrscherklugheit[1], die den Träger der Staatsgewalt instand setzt, den Staat zu leiten und die vom Gesichtspunkt des Staatswohles aus erforderlichen Maßnahmen richtig zu treffen, selbstverständlich immer unter Berücksichtigung der letzten Lebensaufgaben. Im Gegensatz zur Klugheit steht somit Verschlagenheit und Arglist, die dadurch gekennzeichnet ist, daß man zu irgendeinem Zwecke, sei er nun gut oder schlecht, unredliche Mittel in Anwendung bringt; im Gegensatz dazu steht ebenso die fleischliche Klugheit und die Klugheit dieser Welt, die als letztes Ziel irdische Güter ins Auge faßt und erstrebt[2].

Keiner besondern Erwähnung bedarf es nach den bisherigen Ausführungen, daß auch der gegenseitige Verkehr von Staat zu Staat von den Prinzipien der Gerechtigkeit[3] und des Wohlwollens[4] beherrscht sein muß, eines Wohlwollens, das für fremdes Interesse Sinn und Verständnis bewahrt; soll ja doch nach Thomas von Aquin die ganze menschliche Gesellschaft eine große Staatsgemeinschaft unter Gott darstellen.

Es steht außer Frage, daß diese Leitgedanken, wie sie Thomas von Aquin festhält und durchführt, für den menschlichen Verkehr von größter Tragweite sind. Aber es steht auch außer Frage, daß die Welt ein anderes Aussehen zeigen würde, wenn diese Prinzipien einigermaßen sich Geltung verschaffen könnten, wenn eine Aufrichtigkeit herrschte, die Vorsicht und notwendige Zurückhaltung nicht

---

[1] S. theol. 2, 2, q. 50, 1 ad 1 und ad 3.

[2] *Prudentia carnis*, ebd. q. 55, a. 1; *astutia* (Verschlagenheit), ebd. a. 3; *dolus importat quandam executionem astutiae*, ebd. a. 4.

[3] Vgl. z. B. die Bemerkung von Thomas, daß selbst unter den Feinden im Kriege gewisse Rechte zu beobachten sind — um wieviel mehr also sonst, S. theol. 2, 2, q. 40, a. 3 6.

[4] Vgl. ebd. 1, 2, q. 105, a. 3.

ausschließt, eine Wahrhaftigkeit, die nie wider besseres Wissen spricht, wenn sie auch keineswegs sich veranlaßt fühlen wird, alles unterschiedslos zu offenbaren, eine Treue, die ihre Stütze nicht im eigenen Nutzen, sondern in letzter Linie im Glauben an den hat, der ein Gott der Treue genannt wird, eine Gerechtigkeit, die jedem das Seinige gibt und läßt, ein Wohlwollen, das darüber hinaus fremde Eigenart und fremdes Interesse zu verstehen sucht, eine Klugheit, die vor schlimmen Zielen wie vor schlimmen Mitteln gleicherweise sich scheut. Oder sollte der oberste Gesetzgeber, der zugleich den Weltlauf lenkt, der sittlichen Ordnung ungestraft Hohn sprechen lassen?

## § 7. Der feindliche Verkehr.

Der feindliche Verkehr des israelitischen Volkes mit andern Völkern ist, wie Thomas[1] darlegt, gleich dem friedlichen Verkehr vom alttestamentlichen Gesetze angemessen geregelt worden. Wiederum stellt auch diese Ordnung eine staatliche, nicht eine völkerrechtliche Regelung dar. Gleichwohl haben die hier und anderwärts in der theologischen Summe des hl. Thomas[2] (vgl. insbesondere die vom Kriege und speziell von der Erlaubtheit des Kriegsdienstes handelnden Artikel) dargelegten Grundsätze hohe Bedeutung für das Völkerrecht; sachgemäß vereinigt, bilden diese naturrechtlichen Normen eine brauchbare und solide Grundlage für den Aufbau eines Völkerrechtes.

Thomas ist nicht der Ansicht, daß der Krieg um jeden Preis zu vermeiden oder daß derselbe schlechthin unzulässig wäre; er verteidigt vielmehr dessen Erlaubtheit gegen gewisse Einwände, gegen den Einwand nämlich, als verbiete

---

[1] S. theol. 1, 2, q. 105, a. 3.

[2] Ebd. 2, 2, q. 40, a. 1 ff.

der Herr selbst den Kampf ausdrücklich mit den Worten: «Wer zum Schwerte greift, wird durch das Schwert umkommen» (Matth. 26, 52); damit ist nur eigenmächtige und unbefugte Gewaltanwendung verworfen[1]. Ebensowenig bedeutet es ein Verbot des Krieges, wenn der Herr mahnt, nicht zu widerstehen dem Übel (ebd. 5, 39), oder wenn der Apostel will, daß sich die Gläubigen nicht verteidigen sollen (Röm. 12, 19). Wie bereits Augustinus[2] richtig erkannt hat, gelten diese Weisungen für die Bereitheit des Herzens, so daß man also stets bereit sein muß, sich nicht zu verteidigen, wenn es nötig werden sollte; aber zuweilen ist anders zu verfahren um des Gemeinwohles willen oder auch mit Rücksicht auf jene, mit denen man zu kämpfen hat, um nämlich dem von ihnen verübten Unrecht Einhalt zu tun[3] (siehe oben).

Wann aber und inwieweit ist der Krieg erlaubt? Überblickt man die gesamten Ausführungen des hl. Thomas, so kann die Antwort keinen Augenblick zweifelhaft sein; Thomas von Aquin müßte nicht der gelehrige Schüler des hl. Augustinus, des großen Pazifisten im wahren Sinne des Wortes sein, wenn seine Antwort[4] nicht lautete: Der Krieg ist erlaubt, soweit die strenge Notwendigkeit ihn erfordert. In den Dienst dieser umfassenden und bedeutungsvollen Idee treten sofort zwei weitere wichtige Grundsätze, um sie sicher und wirksam durchzuführen, die Gerechtigkeit[5] und die Humanität oder Nächstenliebe[6], der eine das strenge Naturrecht, der andere den Geist Jesu und der Bergpredigt repräsentierend, beide von dem genialen Augustinus

---

[1] S. theol. 2, 2, a. 1 ad 1; vgl. Augustinus, Contra Faust. 22, 70.

[2] Vgl. De serm. Dom. in monte 1, 19, 58 f; Ep. 138, 2, 14.

[3] S. theol. 2, 2, q. 40, 1 ad 2.

[4] Vgl. De reg. princ. 1, 15; S. theol. 2, 2, q. 40, a. 1 und ad 3; Augustinus, Ep. 189, 6.

[5] S. theol. 2, 2, q. 40, a. 3.

[6] Ebd. 1, 2, q. 105, a. 3; 2, 2, q. 40, 1 und ad 3.

in die von Thomas[1] wiederholte Formel gefaßt: *Bellando pacificus,* in des Kriegführenden Herz muß die Friedensliebe thronen; alsdann hindert nichts, daß auch ihm gelte das Wort: Selig die Friedfertigen!

Der Krieg kann demnach erlaubt nur sein, wenn er gerecht ist; zulässig ist nur der gerechte Krieg[2], ein Begriff, den bereits Aristoteles[3] und Cicero[4] ihren durchaus beachtenswerten Darlegungen über den Krieg zugrunde legen; Thomas von Aquin[5] und den Scholastikern gebührt (mit Augustinus) allerdings das Verdienst, daß sie diesen Begriff, so wichtig für den Fortschritt der Kultur, in christlichem Sinne weiterentwickelt haben. Gerecht ist der Krieg näherhin, wenn er von dem zuständigen Träger der Staatsgewalt erklärt ist, wenn ein gerechter Grund vorliegt und wenn er in der rechten Absicht geführt wird. Ein gerechter Grund ist gegeben, wenn die Feinde wegen einer (entsprechend bedeutenden) Schuld verdienen, bekriegt zu werden, daher sagt Augustinus: Gerechte Kriege pflegt man als solche zu bestimmen, die zur Ahndung von Unrecht stattfinden[6]. Sobald also eine physische oder moralische Notwendigkeit vorhanden ist, zur Gewaltanwendung zu schreiten,

---

[1] S. theol. 2, 2, q. 40, 1 ad 3: Auch jene, die gerechte Kriege führen, erstreben den Frieden, und daher treten sie in Gegensatz nur zu einem schlechten Frieden, den der Herr nicht gekommen ist auf die Erde zu bringen (Matth. 10, 34). Daher schreibt Augustinus in seinem Brief an Bonifatius (Ep. 189): «Es wird nicht der Friede gesucht, um Krieg zu führen, sondern der Krieg wird geführt, um den Frieden zu erlangen; hab' also, Krieg führend, den Frieden im Herzen *(esto ergo bellando pacificus)*, auf daß du die Feinde, die du bekämpfest, nach erlangtem Sieg zu den Segnungen des Friedens führest.»

[2] Vgl. z. B. S. theol. 2, 2, q. 40, a. 1.

[3] Vgl. z. B. Polit. 1, 6: «Kriege können ja ungerecht angefangen werden.»

[4] De Rep. 3, 23, 35: «Ungerecht sind Kriege, die ohne Grund unternommen worden sind», u. ö. Augustinus knüpft in dieser Frage gerne gerade an Gedanken Ciceros an.

[5] Vgl. besonders S. theol. 2, 2, q. 40.

[6] In Heptat. 6, 10.

hat der Träger der staatlichen Macht Recht und Pflicht hierzu[1]. Nur eine Konsequenz dieser Auffassung ist es, wenn Thomas von Aquin verlangt, daß dem Gegner Gelegenheit und Zeit geboten werde, durch Genugtuung die Strafe abzuwenden; dem Gegner ist also der Krieg anzusagen, und es sind selbstverständlich die Mittel, die das Übel des Krieges verhüten könnten, zuvor zu erschöpfen[2]. Wie ihre Begründung hat die Gewaltanwendung in der Notwendigkeit auch ihre Begrenzung. Während daher alle vernünftigerweise erforderlichen Maßnahmen und Vergeltungsakte erlaubt sein müssen, verurteilt Thomas von Aquin entschieden Grausamkeit, unnötige Härte, Unversöhnlichkeit, Haß und Rachsucht wie auch die Ruhmsucht, und wieder sind es hier Worte des hl. Augustinus, womit er seine Ansicht zum Ausdruck bringt[3]. Aus diesen Grundsätzen ergeben sich wichtige Folgerungen. Sobald der berechtigte Kriegszweck erreicht ist, besteht die naturrechtliche Pflicht, vom Kriege abzustehen[4]; das Verhalten gegen Gefangene und friedliche Bewohner des feindlichen Landes muß vom Geiste der Schonung geleitet sein[5] und darf den Gesichtspunkt der zwingenden Notwendigkeit nicht außer acht lassen; ausdrücklich betont Thomas[6] die Forderung der Mäßigung, wenn es gilt, den errungenen Sieg auszunützen.

Die von Thomas von Aquin befürworteten Gesichtspunkte der Notwendigkeit, der Gerechtigkeit, Humanität und Schonung

---

[1] S. theol. 2, 2, q. 40, 1; De reg. princ. 1, 15.

[2] Ebd. 1, 2, q. 105, a. 3: Das Gesetz hat den feindlichen Verkehr des jüdischen Volkes mit den fremden Völkern in entsprechender Weise geordnet; denn fürs erste ordnete es an, daß der Krieg gerecht begonnen werde; es schreibt nämlich (5 Mos. 20, 10) vor, daß die Israeliten, wenn sie sich anschickten, eine Stadt zu erobern, ihr zuerst den Frieden anbieten sollten. Vgl. ebd. 2, 2, q. 40, 1 und ad 3.

[3] Ebd. 2, 2, q. 40, 1; vgl. Augustinus, Contra Faust. 22, 74.

[4] S. theol. q. 40, 1 ad 3. [5] Ebd. 1 in fine.

[6] Ebd. 1, 2, q. 105, 3.

sind sicherlich geeignet und berufen, das furchtbare Übel des Krieges zu mildern und auf das Maß des Unausweichlichen zu reduzieren.

Trotz dieser idealen, unanfechtbaren Grundsätze hat freilich Thomas von Aquin, wie leicht erklärlich, die damals herrschenden rechtlichen Auffassungen nicht überwunden. So betrachtet er insbesondere den Krieg nicht lediglich als Kampf der bewaffneten Macht gegen die bewaffnete Macht, sondern von Volk gegen Volk; Thomas von Aquin[1] ist zu sehr durchdrungen von der organischen Denkweise, wonach der Staat gleichsam einen Organismus, einen Leib darstellt, dessen Haupt der Herrscher, dessen Glieder die Untertanen sind, um sich zu einer Verwerfung der damaligen Rechtsauffassung veranlaßt zu sehen. Wenn trotz dieser Auffassung Thomas von Aquin der Milde und Schonung das Wort redet, so rührt das von seiner Überzeugung her, daß dem Geiste der christlichen Nächstenliebe, soweit nur möglich, Rechnung getragen werden müsse. In einer Hinsicht aber tritt das rechtliche Element ungemildert hervor: das Beuterecht anerkennt Thomas von Aquin[2] in dem herkömmlichen römisch-rechtlichen Sinne; er anerkennt nämlich den Grundsatz, wonach die bewegliche

---

[1] Vgl. z. B. De reg. princ. 1, 2 und 11.

[2] S. theol. 2, 2, q. 66, a. 8 ad 1: «Wenn die den Feind Plündernden einen gerechten Krieg führen, wird, was sie im Krieg mit Gewalt sich aneignen, ihr Eigentum *(quae per violentiam in bello acquirunt, eorum efficiuntur)*; und dies hat nicht den Charakter des Raubes, weshalb für sie auch keine Pflicht zu restituieren besteht; freilich könnten auch die einen gerechten Krieg Führenden beim Beutemachen sich versündigen durch Begehrlichkeit infolge schlechter Absicht *(per cupiditatem ex prava intentione)*, wenn sie nämlich nicht wegen der Gerechtigkeit, sondern wegen der Beute vornehmlich kämpfen» (unter Berufung auf ein angebliches Wort Augustins, aus einer Predigt, die im Anhang zu seinen Werken sich findet: *propter praedam militare peccatum est*); wenn aber jene, die Beute machen, einen ungerechten Krieg führen, sind sie restitutionspflichtig.

Beute dem Feinde gehört, der sie in gerechtem Kriege macht, und er betrachtet die Aneignung als eine Art Okkupation; freilich leugnet er nicht, daß es im Interesse der militärischen Disziplin gelegen sei, von diesem Rechte mit einer gewissen Einschränkung Gebrauch zu machen; schon Ambrosius betont nämlich, die Rücksicht auf die militärische Disziplin erfordere, daß die Beute dem König, also dem Träger der staatlichen Gewalt gehöre und daß eine Verteilung unter Leitung der Autorität, nicht nach Willkür stattfinde[1]. In der Gegenwart lauten die Bestimmungen des Völkerrechtes anders; ausgehend von der humaneren Rechtsauffassung, daß der Krieg von Heer gegen Heer, nicht von Volk gegen Volk geführt werde, bestimmt das moderne Recht konsequent, daß auch das bewegliche Eigentum der friedlichen Bevölkerung wenigstens im Landkrieg grundsätzlich geschont und respektiert werde, ja daß notwendig gewordene, offiziell anzuordnende Eingriffe ins Privateigentum später wieder ausgeglichen werden müssen. Immerhin ist nicht zu übersehen, daß Thomas von Aquin die Gerechtigkeit des Krieges voraussetzt, daß er speziell im Hinblick auf das Beuterecht im Kriege ausdrücklich alle Habgier und unrechte Absicht verurteilt und daß er zweifelsohne auch hierauf den Gesichtspunkt der Notwendigkeit und der Mäßigung ausgedehnt wissen will.

Von streng naturrechtlichen Voraussetzungen aus läßt sich gegen die Auffassung des hl. Thomas von Aquin schwerlich Erhebliches einwenden, solange die Völker von der Idee beherrscht sind, daß der Kampf von Volk gegen Volk geführt werde. Man kann es ja gewiß vom humanen und christlichen Standpunkt aus nur freudig begrüßen, wenn in dieser Anschauung ein Wandel sich vollzogen hat, so daß der von dem hl. Ambrosius vertretene, von Thomas re-

[1] S. theol. 2, 2, q. 66, a. 8, obi. 1.

zipierte Satz, wonach das Recht auch im Kriegsfalle einen Geltungsbereich behalten soll, (wenigstens in der Theorie) eine ungeahnte Ausdehnung erlangte; aber einen Tadel könnte gegen Thomas von Aquin nur erheben, wer der Ansicht wäre, der Moraltheologe habe sich über weniger ideale Rechtsauffassungen der Zeit hinwegzusetzen, wodurch er selbst sein Werk wirkungslos machen würde, und wer zugleich geflissentlich ignorieren wollte, daß Thomas von Aquin die strenge Gerechtigkeit auf das Notwendige zu beschränken und durch die Idee der Humanität und Schonung zu mildern sucht.

Das Wichtige und Ausschlaggebende sind zudem in letzter Hinsicht die großen Prinzipien, denen der gefeierte Scholastiker klaren und bestimmten Ausdruck gegeben hat; sie sind die starken Grundsteine, ohne die ein solider Aufbau eines Völkerrechtes undenkbar ist, die leuchtenden Leitsterne, ohne die es keinen wesentlichen Fortschritt geben wird.

Daß in der Linie der friedensfreundlichen Gedanken eines Thomas von Aquin und eines Augustinus[1], der es für glorreicher erklärt, mit Worten den Krieg als mit dem Schwert den Feind zu überwinden, schließlich auch das Ziel liegt, durch alle erdenklichen Mittel den Krieg zu verhüten und demselben vorzubeugen, bedarf kaum eines besondern Beweises. Gleichwohl gehört keiner von beiden zur Zahl der Vertreter eines einseitigen Pazifismus; vielmehr halten sie in ihrer Anschauungsweise die goldene Mitte ein zwischen dem genannten Extrem und jenem andern, das den Krieg als Selbstzweck betrachten möchte.

## § 8. Übersicht und Würdigung.

*Respublica sub Deo*, ein Menschheitsstaat unter Gott, das wäre die fruchtbarste, dankbarste und stärkste

[1] Ep. 229, 2 *(maioris gloriae, ipsa bella verbo occidere)*.

Grundidee für den Wiederaufbau eines Völkerrechtes. Wie die Einzelnen Glieder des Staates sind, so die Staaten Glieder dieses Menschheitsbundes, dessen Oberhaupt Gott selbst ist. Würde diese Auffassung durchdringen und Gemeingut der Völker werden, alsdann wäre ein unerschütterlicher Optimismus beim Ausblick in die Zukunft in seinem Rechte. Leider wird diesem großen thomistischen Gedanken teilweise bewußt entgegengearbeitet. «Wie bei dem nächsten Friedensschluß, so wird auch bei späteren Verträgen nicht viel weiter zu kommen sein. Wer garantiert deren Haltbarkeit? Oder gar mit Gesetzen? Und wo säße der Gesetzgeber?»[1] — Solche und ähnliche Stimmen kann man vernehmen. Die Antwort auf diese Frage enthält der an die Spitze gestellte große Gedanke des hl. Thomas von Aquin. Der Gesetzgeber ist jener, von dem der Prophet sagt: «Er geht hin durch des Meeres Enge und schlägt im Meere die Fluten, und in Verwirrung geraten alle Tiefen des Stromes, und gebeugt wird Assurs Stolz, und Ägyptens Szepter weichet» (Zach. 10, 11). Derselbe Gott, der seine Allmacht in Geschichte und Natur deutlich bekundet, hat dem Menschen sein Gesetz ins Herz geschrieben, damit er das natürliche Ziel erreiche, und er hat dieses Gesetz durch seine Offenbarung erneuert und sichergestellt. «Das Gebot, das ich dir heute gebe, übersteigt deine Kraft nicht und ist nicht unerreichbar; nicht im Himmel ist es, daß du sagen könntest, wer steigt mir in den Himmel und vernimmt es für uns, um es zu verkündigen, damit wir danach handeln? Auch ist es nicht fern über dem Meere, daß du sagen könntest, wer führt uns hinüber über das Meer, und wer vernimmt es für uns, daß er es uns mitteilt und wir es erfüllen? Nein, ganz nahe liegt dir das Wort, in Mund und Herz ist es dir gelegt, so daß du danach handeln kannst» (5 Mos. 30, 11 ff.).

[1] E. J. Bekker, Das Völkerrecht der Zukunft (1915) 20.

Das Oberhaupt des Menschheitsstaates hat also diesem ein Gesetz gegeben, das natürliche Sittengesetz, das Naturrecht, einmütig gelehrt von den Kirchenvätern wie von der Scholastik. Thomas von Aquin und die Scholastiker haben mit dieser Idee von der menschlichen Gemeinschaft, die unter Gott nach bestimmtem Gesetze lebt, ihre großartige organische Auffassung gekrönt.

Von diesen Grundgedanken aus läßt sich ein gut fundamentiertes Völkerrecht aufbauen. Jeder Staat hat ein Recht auf seine Existenz, darf also diese Existenz und seine Rechte wahren und, wenn nötig, mit Gewalt beschützen und verteidigen; abgesehen jedoch von dem Falle der zwingenden Notwendigkeit, haben die Staaten die Pflicht, friedlich zu verkehren, entsprechend den naturrechtlichen Prinzipien der Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit, der Gerechtigkeit und des Wohlwollens sowie der Treue, wenn es gilt, geschlossene Verträge und Vereinbarungen zu erfüllen; keineswegs aber nehmen diese Pflichten mit dem Kriegsfall ein Ende. Auch der Kriegszustand bildet keinen Freibrief zur Verletzung der Gerechtigkeit und Treue, zur Verletzung irgendeines naturrechtlichen Verbotes; ja noch mehr: was strenges Recht wäre, soll in steigendem Maße gemildert werden durch die Prinzipien der Humanität, der Nächstenliebe, der Schonung.

Da das moderne Völkerrecht durch Vertrag bis ins einzelne geregelt ist, so daß der Vertrag gleichsam das zusammenfassende Band bildet, wird ohne weiteres klar, von welcher Bedeutung die Theorie des hl. Thomas von Aquin für unser Völkerrecht sein kann und sein muß, wenn wir auch nur seine Lehre über die Vertragstreue und die naturrechtliche Pflicht, eingegangene Verträge einzuhalten, ins Auge fassen. Zu dieser starken formellen Grundlage kommen die wichtigen, unverbrüchlichen Prinzipien hinzu, die materiell einen zuverlässigen Ausgangspunkt

und einen dankbaren Stoff bilden, woraus sich ein System des Völkerrechtes teils durch weitere Folgerungen teils durch nähere Bestimmung entwickeln läßt.

Wie wertvoll diese Gedanken sind, dessen wird man sich erst voll und ganz bewußt, wenn man damit die entgegenstehenden modernen Ansichten vergleicht[1].

Im schroffen Gegensatz zur Auffassung des hl. Thomas steht die Ansicht jener, die ein Völkerrecht überhaupt nicht anerkennen, da ein Völkerrecht anerkennen so viel wäre, als eine höhere Rechtsordnung anerkennen, eine solche aber zugestehen so viel wäre, als die Souveränität des Staates preisgeben. Wie hoch erhebt sich über diese Meinung der Gedanke der *respublica sub Deo*, der Menschheitsgemeinschaft unter Gott, mit ihrem Grundgesetz, dem Naturrecht! Als ob die Unterordnung unter das Gesetz des höchsten Souveräns der Hoheit des Staates Eintrag tun könnte! Die Leugner des Naturrechtes und Völkerrechtes wollen das Ansehen des Staates festigen und entziehen ihm seine festeste Stütze; sie arbeiten darauf hin, das Bewußtsein, daß es unantastbare, natürliche, ohne weiteres gegebene Rechte wie des einzelnen, so des Staates gebe, mehr und mehr zu erschüttern und zu untergraben. Freilich regt sich dieses Bewußtsein, mindestens wenn das eigene Interesse oder das Interesse des eigenen Staates entgegen der Treupflicht und Gerechtigkeit schwer verletzt wird, immer wieder mit elementarer Gewalt.

Im Gegensatz zur thomistischen Theorie steht desgleichen die Meinung, der Staat sei durch Verträge gebunden, weil er sich selbst binde und nur solange er sich selbst für gebunden erachte. Wie die zuvor erwähnte Theorie vernichtet auch diese den Gedanken der Menschheitsgemein-

[1] Siehe V. Cathrein S. J., Die Grundlage des Völkerrechtes (1918) 4 ff.; J. Mausbach, Naturrecht und Völkerrecht (Das Völkerrecht, 1./2. Heft) 94 ff.

schaft unter Gott, den von Gott gewollten geordneten und friedlichen Verkehr der Völker. Ein solcher ist nur möglich unter der Voraussetzung, daß der den Vertrag Schließende gebunden ist, nicht sich selbst bindet in einer Weise, daß er willkürlich, ohne jeden Grund, zurücktreten kann, also unter der Voraussetzung eines für alle geltenden, dem Staate wie dem einzelnen übergeordneten Naturrechtes.

Oberflächlich sodann ist die Meinung, als wäre die Grundlage des Völkerrechtes im Herkommen zu suchen[1] und der Grund der Verpflichtung in tatsächlicher Anerkennung; denn wenn wir fragen, woher kommt es dann, daß ein ehrlicher Bundesgenosse — entgegen seinem Vorteil vielleicht — dem Bundesgenossen die Treue wahren und die eingegangenen Verträge erfüllen zu müssen glaubt, ja selbst bei unlöslichem Konflikt zwischen Treue und Heil, zwischen moralischer und physischer Existenz sich für die Treue zu entscheiden nach allgemeinem Urteil verpflichtet sein kann? Woher kommt es, daß das unverdorbene Bewußtsein sich über den Treubruch entrüstet? Hier reicht nur eine Antwort hin, die Antwort, die Thomas von Aquin erteilt: es gibt ins Herz geschriebene, unverbrüchliche Normen, ein Naturrecht als leisen, aber deutlichen Reflex der ewigen Wahrheit und göttlichen Erkenntnis in unserem Geiste, und es gibt ein höchstes, unendlich vollkommenes Gut; sein Besitz wiegt jedes irdische Gut und Glück auf und läßt daher, wie schon Augustinus[2] bei Besprechung des Schicksals der Saguntiner andeutet, die lieber die Existenz als die Treue opferten, selbst das Opfer der eigenen Existenz unter Umständen als nicht zu groß erscheinen — die einzige befriedigende Lösung jenes Konfliktes!

[1] Vgl. die Ansicht des hl. Chrysostomus über eine solche Auffassung oben S. 11.

[2] De civ. Dei 22, 6.

So bietet Thomas von Aquin eine Theorie, die nicht auf halbem Wege stehenbleibt und irgendeine Tatsache herausgreift, um einseitig hierauf sich zu stützen, sondern die allen Schwierigkeiten begegnet und die wahre und letzte Ursache der Verbindlichkeit des Völkerrechtes klarlegt, eine Theorie, die gleichermaßen den Forderungen des gesunden Menschenverstandes und jenen der Wissenschaft und Wissenschaftlichkeit entspricht. Bis heute ist es darum auch nicht gelungen, diese Theorie zu erschüttern; der Haupteinwand wurde bereits erwähnt; der andere, der regelmäßig wiederkehrt, als ob das Naturrecht wegen seiner Starrheit ungeeignet sei, ein brauchbares Recht im beständigen Wechsel der Dinge abzugeben, erledigt sich für den Kenner des thomistischen Naturrechtes von selbst; handelt es sich doch, wie wir sahen, um wenige einleuchtende Prinzipien, die selbstverständlich gleichbleiben, solange der menschliche Geist im wesentlichen seine Natur bewahrt, bei den entfernteren Folgerungen aber um Sätze, die, wie Aristoteles bereits in seiner Nikomachischen Ethik[1] ausführt, nur in der Regel gelten, da die Umstände und Verhältnisse oft sehr verschieden sind; die näheren Bestimmungen aber, die weitaus den größten Raum in den Rechtssammlungen beanspruchen, haben sich ja gerade nach den Umständen, nach Zeit und Ort, verschieden zu gestalten[2].

Warum aber dann diese Abneigung gegen das Naturrecht und gegen diese tragfähige Grundlage des Völker-

[1] 5, 10.

[2] So rühmt J. Kohler (Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie X [1917] 235 f.) von den spanischen Scholastikern des 16. und 17. Jahrhunderts, daß ihr Naturrecht stets beweglich, stets den Anforderungen der Gegenwart angepaßt sei, während es bei Hugo Grotius zu erstarren beginnt, um dann durch Wolff philisterhaft verflacht zu werden. Vgl. auch Mausbach, Natur- und Völkerrecht 9.

rechtes? Cathrein wird recht haben, wenn er meint[1], manche perhorreszieren das Naturrecht, weil ein über dem Staat stehendes Recht mit seinen gegen Willkür und Macht gefeiten, ewig gleichbleibenden Vorschriften auf einen höheren Gesetzgeber, den allmächtigen und gerechten Gott, hinführt; allein es wäre gerade umgekehrt ganz und gar unwissenschaftlich, einer solchen Folgerung und Idee, weil sie nicht genehm oder nicht modern klingt, auszuweichen. Wollte man aber, wie auch schon geschah, einwenden, es sei vermessen, über Gott etwas auszusagen, so ist zu erwidern: Sollte es vermessen sein, aus Tatsachen, die sonnenklar in unserem Geiste liegen, den einzig möglichen Schluß zu ziehen und von dem natürlichen Sittengesetz auf den Gesetzgeber zu schließen? Wollte man im Ernste die Berechtigung solcher Schlüsse in Abrede stellen, so müßte man die Wissenschaft zu einer bloßen Statistik der sichtbaren und greifbaren Dinge herabwürdigen.

Auch die Lehre vom Völkerrecht, wie sie bei Thomas von Aquin sich nachweisen läßt, zeigt, daß er die Hochschätzung, die ihm vor allem von seiten der katholischen Wissenschaft und seitens der Kirche gezollt wird, in Wahrheit verdient. Nicht umsonst legt Leo XIII. den katholischen Philosophen in seiner Enzyklika «Aeterni Patris» vom 4. August 1879 nahe, die Prinzipien und Hauptthesen der goldenen Weisheit des hl. Thomas von Aquin sich zur Richtschnur zu nehmen und unter dieser Voraussetzung allen guten und nützlichen Gedanken von anderer Seite die größtmögliche Berücksichtigung zuteil werden zu lassen; und nicht umsonst betont derselbe Papst ausdrücklich: «Selbst die staatliche Gesellschaft, die, wie wir alle wohl einsehen, durch das Gift verderblicher Mei-

[1] Die Grundlage des Völkerrechts 52.

nungen in höchster Gefahr schwebt, würde ohne Zweifel weit mehr Ruhe und Sicherheit gewinnen, wenn auf den Hochschulen und in den Schulen eine gesündere und dem kirchlichen Glauben mehr entsprechende Lehre vorgetragen würde, wie sie die Werke des hl. Thomas enthalten.»

Diese Worte, die selbst als goldene Weisheit zu bezeichnen sind, gelten von der Staatslehre des hl. Thomas im allgemeinen, und sie gelten speziell von seiner Lehre über das Völkerrecht. Daß die thomistische Völkerrechtslehre, die, tief spekulativ und eminent praktisch zugleich, die letzten und tragenden Prinzipien des Völkerrechtes im innersten Wesen und Bewußtsein des Menschen findet und begründet, eine starke und zuverlässige Basis für ein die Beziehungen der Völker regelndes Recht bedeuten würde, und daß eine solche Doktrin, wenn sie im Bewußtsein des Staatsmannes und Diplomaten, im Bewußtsein des Gelehrten und des Volkes lebte und herrschte, das Glück der Menschheit und das gegenseitige Sichverstehen und -vertragen der Völker in nicht geringem Maße fördern müßte, wird, wer vorurteilsfrei urteilt, nicht in Zweifel ziehen können.

## § 9. Ausblick.

Ein Gelehrter bezeichnet die christliche Lehre vom Naturrecht als «das Kulturdogma der Kirche»[1], nicht mit Unrecht. In der Tat ist diese Lehre für die Kirche und die kirchlichen Schriftsteller das Mittel, die Grundprobleme insbesondere des Staates und staatlichen Lebens zu erfassen und zu lösen. Wohl ist es richtig, daß die Überzeugung von der Existenz eines Naturrechtes und natürlichen Sitten-

[1] Troeltsch, Die Soziallehren der christl. Kirchen 173.

gesetzes kein spezifisches Dogma des Christentums und der Kirche darstellt; handelt es sich doch um ein natürlich erkennbares Gesetz, dessen Normen schon vor dem Christentum bekannt waren; aber die Erkenntnis war vielfach getrübt, so daß selbst der gewaltige Geist eines Aristoteles vor groben Irrtümern nicht bewahrt geblieben und bei keinem einzigen Philosophen vor Christus das Naturrecht in irrtumsfreier Gestalt zu finden ist. Das Christentum hat das natürliche Sittengesetz in reiner und unverfälschter Form der Welt zurückgegeben, und bewußt oder unbewußt urteilen oft selbst solche danach, die dem Christentum wenig freundlich gegenüberstehen, so mächtig hat die Propaganda der Kirche für das natürliche Sittengesetz gewirkt. So hat man ein gewisses Recht, das Christentum als Hort und Heim des Naturrechtes zu betrachten: als Heimstätte, weil es nirgends wahr und wirksam im vollen Maße bleibt, losgelöst vom Christentum; als Heimstätte auch deshalb, weil wie die Gnade die Natur, so das übernatürliche Gesetz das natürliche zur Voraussetzung und Grundlage hat.

Wo das Christentum erschüttert ist, da wird deshalb auch das natürliche Sittengesetz, das natürliche sittliche Bewußtsein von der Erschütterung nicht unberührt bleiben; wenn nicht bereits der theoretische Sachverhalt, wie er angedeutet wurde, die Notwendigkeit dieser Erscheinung klar zeigte, so könnte man auf die Tatsachen verweisen, und wo diese reden, bedarf es keiner weiteren Argumente. Welchen Schaden und welche Gefahr das Schwinden des natürlichen Pflichtbewußtseins gegenüber der Familie, gegenüber dem Nächsten, dem Staate und nicht zuletzt Gott gegenüber bedeutet, ist von selbst einleuchtend, und welche Bedeutung für Regenerierung bei sittlichem Niedergang und für Befestigung des sittlichen Lebens dem Christentum zukommen muß, desgleichen.

Es ist verkehrt, so führt Augustinus[1] einmal aus, die menschlichen Verhältnisse für glücklich zu erachten (oder die Kultur zu preisen, wie man auch sagen könnte), «wenn die Gebäude prachtvoll sich erheben, die Seelen aber zugrunde gehen, wenn die Theater emporsteigen und die Fundamente der Tugenden untergraben werden; wenn unsinnige Verschwendung sich brüstet und die Werke der Barmherzigkeit verspottet werden; wenn die Schauspieler aus den Schätzen der Reichen schwelgen und die Armen kaum das Notdürftige haben; wenn Gott, der durch die öffentliche Verkündigung seiner Lehre gegen dieses Unheil zeugt, von den gottlosen Völkern gelästert wird und solche Götter gesucht werden, zu deren Ehre jenes Leib und Seele verderbende Theatergepränge gefeiert wird. Mögen jene, die sagen, daß die Lehre des Christentums dem Staatswohl zuwider sei, uns ein solches Heer zeigen, wie nach Christi Lehre die Krieger sein sollen; mögen sie uns solche Gatten, solche Gattinnen, solche Eltern, solche Kinder, solche Herren, solche Knechte, solche Könige, solche Richter aufweisen, wie Christi Lehre sie fordert, und mögen sie dann es auszusprechen wagen, daß diese Lehre dem Staatswohl entgegen ist. Mögen sie vielmehr sich nicht sträuben, einzugestehen, daß die Blüte des Staates, der einer solchen Lehre gehorcht, groß sein muß.» Der Entartung des Heidentums, so betont Augustinus, mußte die göttliche Autorität zu Hilfe kommen, indem sie zu freiwilliger Armut, zur Enthaltsamkeit, zum Wohlwollen, zur Gerechtigkeit und Eintracht und wahren Frömmigkeit Anleitung gab, nicht nur damit wir unser Leben hier auf Erden mit Ehren führen und im irdischen Staate einmütig verbunden seien, sondern auch das ewige Heil erlangen möchten. In glänzenden Darlegungen führt anderwärts Augustinus[2] aus, wie die Kirche alle die

[1] Ep. 138, 2, 14 ff. [2] De mor. eccl. 1, 30, 63.

Gesinnungen, die wichtig sind für das menschliche Zusammenleben, die Familie und Staat und Gesellschaft lebensfähig und stark machen, hegt und pflegt und großzieht. Ja, Augustinus[1] hat recht, wenn er das Christentum deshalb als *magna salus*, als die große Rettung, das große Heil des Staates preist.

Dies gilt, wie leicht einzusehen, nicht zuletzt speziell von der thomistisch-christlichen Lehre über die Grundlagen des Völkerrechtes. Würde wohl das Völkerrecht so kraftlos zusammengebrochen sein, wenn die klare, einfache und doch große Lehre des hl. Thomas von Aquin die Völker beherrscht, wenn sie in dem Bewußtsein der Völker Wurzel gefaßt hätte? Wenn nicht statt dessen Überzeugungen sich eingenistet hätten, wie die von einem bekannten Gelehrten offen und frei ausgesprochene: «Jeder Staat wird in seinem Verhalten lediglich durch die Rücksicht auf die eigenen Lebensinteressen bestimmt, es gibt zwischen Staaten keinen Rechtszustand, der jedem Sicherheit gegen Übergriffe bietet; zwischen Staaten besteht daher ein beständiger potentieller Kriegszustand.»[2]

Wird man aus den Tatsachen der Vergangenheit lernen? Werden jene, die direkt oder indirekt Einfluß auf das Volk üben, aufhören, Kirche und Christentum zu ignorieren oder argwöhnisch zu betrachten und ihnen entgegenzuwirken? Werden jene, die berufen sein werden, den Wiederaufbau des Völkerrechtes in Angriff zu nehmen, den Mut und die Einsicht besitzen, dem Christentum und Naturrecht die gebührende Stellung einzuräumen?

«Jeder, der zu mir kommt und meine Worte hört und sie vollbringt, — ich will euch zeigen, wem er gleich ist: er ist

---

[1] Ep. 138, 2, 15.

[2] Fr. Paulsen, System der Ethik II[8] 198.

gleich einem Manne, der ein Haus baut, der tief gräbt und das Fundament auf den Felsen legt; und als Hochwasser kam, tosten die Wasser heran gegen das Haus, vermochten aber nicht, es zu erschüttern, denn es war auf den Felsen gegründet. Wer aber (mein Wort) hört und nicht tut, ist gleich einem Manne, der sein Haus auf die Erde hinbaut ohne Fundament; der Strom wälzte sich heran, und alsbald stürzte es zusammen, und der Sturz jenes Hauses war groß» (Luk. 6, 47 ff.).

# Namenverzeichnis.


*Albertus Magnus* 2.
Ambrosiaster 5.
*Ambrosius* über Beuterecht 44.
— — Fortbestehen des Rechtes im Krieg 31 44.
— — Vertragstreue gegenüber dem Feind 13.
*Aristoteles* 2.
— über gerechten Krieg 41.
— — Klugheit als Herrschertugend 34.
— — Klugheit und Leidenschaft 37.
— — Naturrecht 3.
— seine naturrechtlichen Irrtümer 53.
— über Recht 24.
— — Sklaverei 14.
— — Veränderlichkeit des Naturrechts 50.
*Augustinus* 1.
— und Cicero 4.
— über das ewige Gesetz als Quelle des Naturrechts 8.
— — die Forderungen der Bergpredigt 36 40.
— — Frieden 42 45.
— — gerechten Krieg 41.
— — die Grundregel des natürlichen Sittengesetzes 6.
— — Imperialismus 1.
— — Konflikt zwischen eigenem Interesse und der Treupflicht 49.
— — Kultur 54 f.
— — natürliches Sittengesetz und Heilige Schrift 5.
— — Naturrecht und positives Gesetz 11 f.
— — Naturrechtslehre 6 8 ff.
— — primäres und sekundäres Naturrecht 15.
— — Ursprung des Staates 15.
*Augustinus* über völkerrechtliche Gegenstände 13.
— — Wahrhaftigkeit 35.
— — den Wert des Christentums für den Staat 55.

*Bekker* 46.

Cajetan 28.
*Cathrein* 24 48 51.
*Christus*, Bergpredigt u. Staatslehre 23.
— über das natürliche Sittengesetz 4 6.
— — die Grundregel desselben 6.
— Urheber des vollkommenen Gesetzes 5 11.
*Chrysostomus* über die Grundregel des Sittengesetzes 6.
— — die paulinische Naturrechtslehre 7.
— — positives Gesetz 11.
— — den Staat 16.
*Cicero* 2.
— über gerechten Krieg 41.
— — Naturrecht 3 14.
— — Vertragstreue 13.

*Deuteronomium* über das natürliche Sittengesetz 5 46.
*Didaskalia* über die Grundregel des natürlichen Sittengesetzes 6.

*Gaius* über Naturrecht 14.
*Gierke* 17.
*Gregor von Nazianz* über den Ursprung des Staates 16.
Grotius 50.

*Hertling v.* 24.
Heyer, K. 32.
Hildebrand 4.

*Irenäus* über primäres und sekundäres Naturrecht 15.
*Isidor von Sevilla* über Sklaverei 16.
— über Völkerrecht (ius gentium) 13 f.
— — völkerrechtliche Institutionen 16 f.

*Jeremias*, Prophet, über das neue Gesetz 5.

Klein, P. 24.
*Klemens von Alexandrien* über die Grundregel des Sittengesetzes 6.
Kohler, J. 24 50.

*Laktanz* über die Grundregel des Sittengesetzes 6.
*Leo XIII.* über die Bedeutung der thomistischen Prinzipien 51.

*Machiavelli*, Machttheorie 32.
Mausbach 24 48 50.

*Overbeck* über die patristische Naturrechtslehre 17.

*Paulsen* 55.
Paulus, Apostel, Naturrechtslehre 6 f. 12.
— über naturrechtliche Pflichten gegen den Staat 7.
— organische Auffassung 7.

Scholastiker, spanische 50.
*Stoa* und Patristik 4.
— über Freiheit 14.
*Stoa* über Naturrecht 3 f.
Stockums, W. 26.

*Theodoret von Cyrus* über natürliches Sittengesetz und Heilige Schrift 5.
*Theophilus* über die Grundregel des natürlichen Sittengesetzes 6.
*Thomas von Aquin* und Augustinus 21.
— als Systematiker 1 f.
— über Bergpredigt u. Staatsleben 36 40.
— — Beuterecht 43 ff.
— — feindlichen Verkehr 39 ff.
— — Fortbestand des Rechts im Krieg 31 45.
— — friedlichen Verkehr 34 ff.
— — gerechten Krieg 41.
— — Klugheit 33 35 ff.
— — Klugheit als Herrschertugend 34 37 f.
— — Naturrecht 18 ff.
— — Naturrecht als Grundlage des Völkerrechts 1 24 ff.
— — positives Recht 28 f.
— — Vertragstreue 30 ff.
— — den Vertrag als Grundlage des Völkerrechts 29 ff.
— — Völkergemeinschaft 26 45 ff.
— — Völkerrecht (ius gentium) 26.
— — Wahrhaftigkeit 34 f.
*Troeltsch* 17 52.

*Ulpian* über Völkerrecht (ius gentium) 14.

Wolff 50.

In der **Herderschen Verlagshandlung** zu **Freiburg im Breisgau** sind erschienen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

## Dr. Otto Schilling

# Reichtum und Eigentum

### in der altkirchlichen Literatur

### Ein Beitrag zur sozialen Frage

gr. 8° (XIV u. 224 S.) *M* 4.—; geb. *M* 4.80

»Der Verfasser bespricht die Hauptvertreter der altkirchlichen Literatur, indem er bei den einzelnen die Anschauungen und Theorien über Reichtum und Eigentum darlegt, sie in ihrer Grundidee zu erfassen sucht und auch den Zusammenhängen mit der heidnischen Philosophie nachgeht. Als ‚Grundlegung' schickt er eine Erörterung über die biblischen Grundsätze voraus. Der ‚Anhang' bringt die Anschauungen des hl. Thomas über das Eigentum. Die Arbeit ist an sich schon sehr verdienstlich. Daß sie inmitten der geistigen Strömungen der Gegenwart einen besonders aktuellen Wert hat, sieht jeder, der an unserem wissenschaftlichen und praktisch-sozialen Leben nicht ganz achtlos vorübergeht. . . .« (Theologie u. Glaube, Paderborn 1909, Nr. 7.)

---

# Die Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus

gr. 8° (X u. 280 S.) *M* 5.60; geb. *M* 6.50

»Jeder Fachmann weiß, daß in der Geschichte der politischen Ideen, insbesondere auch jener, die das Verhältnis zwischen Staat und Kirche betreffen, dann in der Geschichte der Ideen über die im engeren Sinne sozialen Verhältnisse die Auffassungen Augustins in verschiedenen Richtungen eine wichtige Rolle gespielt haben. . . . Mit großer Sach- und Literaturkenntnis sowie mit ausgiebiger Berücksichtigung der Zeitverhältnisse und der Fäden, die von der antiken Philosophie herüberführen, hat nun Schilling eine eingehende Bearbeitung der Materie mit gutem Erfolg unternommen. . . .«

(Annalen des Deutschen Reichs für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft München 1911, Nr. 1.)

In der **Herderschen Verlagshandlung** zu **Freiburg im Breisgau** ist erschienen und kann durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

# Das Völkerrecht

## Beiträge zum Wiederaufbau der Rechts- und Friedensordnung der Völker

Im Auftrage der Kommission für christliches Völkerrecht

herausgegeben von

## Dr. Godehard Jos. Ebers

Professor der Rechte an der Universität zu Münster i. W.

1. u. 2. Heft: **Naturrecht und Völkerrecht.** Von Dr. **J. Mausbach.** 8° (VI u. 136 S.) *M* 2.80
3. Heft: **Deutschtum und Schiedsgerichtsbarkeit.** Ein geschichtlicher Beitrag zu einer großen Gegenwarts- und Zukunftsfrage. Von Dr. **A. Hommerich.** Mit einem Vorwort von Dr. Ph. Zorn. 8° (XIV u. 90 S.) *M* 2.50
4. u. 5. Heft: **Ethik und Volkswirtschaft.** Von **H. Pesch** S. J. 8° (VIII u. 164 S.) *M* 4.—
6. Heft: **Der Apostolische Stuhl und der Wiederaufbau des Völkerrechts und Völkerfriedens.** Von Dr. **J. B. Sägmüller.** 8° (VIII u. 120 S.) *M* 3.80
7. Heft: **Das Völkerrecht nach Thomas von Aquin.** Von **O. Schilling.** 8° (VII u. 58 S.)

Es sind zunächst folgende weitere Beiträge vorgesehen:

**Das Problem des Völkerbundes.** Von Godehard Jos. Ebers.

**Christentum und Schiedsgerichtsbarkeit.** Von August Hommerich.

**Die Bedeutung der Rechtvereinheitlichung im Völkerrecht.** Von Peter Klein.

**Die Grundlagen des Völkerrechts.** Von Ulrich Lampert.

**Die Wiederannäherung der Völker.** Von Max Scheler.

**Das Nationalitätsprinzip.** Von Ignaz Seipel.

**Gewissens- und Religionsfreiheit im Völkerrecht.** Von Theodor Grentrup.

**Die päpstliche Diplomatie.** Von Arthur Wynen.

**Das Völkerrecht bei Franz Suarez.** Von Joseph Biederlack S. J.

Die Hefte erscheinen in zwangloser Reihenfolge und sind einzeln käuflich. Der Umfang eines Heftes wird durchschnittlich 4 bis 6 Bogen zu 16 Seiten betragen.

ch Thomas
638

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

638.